

A portrait painting of the Dutch philosopher Baruch Spinoza, showing him from the chest up. He has dark hair and is wearing a white cravat and a dark jacket. The background is dark with a pattern of light-colored circles.

SPINOZA

STEVEN NADLER



Prólogo y epílogo
de José Antonio Marina

Colección LAS LUCES

Peter Brown, *AGUSTÍN*

Terry Pinkard, *HEGEL*

A. G. Dickens y Whitney R. D. Jones, *ERASMO*

César Vidal, *LINCOLN* (Premio «Las Luces» 2002)

Max Caspar, *KEPLER*

Carlo Vecce, *LEONARDO*

Manfred Kuehn, *KANT*

Steven Nadler, *SPINOZA*

Denis Brian, *EINSTEIN*

Steven Nadler
SPINOZA

Prólogo y epílogo de José Antonio Marina

Traducido del inglés por Carmen García Trevijano



A mi familia

Diseño: Alfonso Ruano, Pablo Núñez, Julio J. Sánchez

Título original: *Spinoza, a Life*

© Cambridge University Press, 1999
© ACENTO Editorial, 2004
Impresores, 15 - Urbanización Prado del Espino - 28660 Madrid

Comercializa: CESMA, SA

ISBN: 84-483-0787-9
Depósito legal: M-41473-2004
Preimpresión: Grafilia, SL
Impreso en España / Printed in Spain
Imprenta SM - Joaquín Turina, 39 - 28044 Madrid

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

CONTENIDO

PRÓLOGO de José Antonio Marina	7
AGRADECIMIENTOS	13
PREFACIO	15
1. ASENTAMIENTO	19
2. ABRAHAM Y MIGUEL	53
3. BENTO/BARUCH	72
4. TALMUD TORAH	96
5. UN COMERCIANTE DE AMSTERDAM	121
6. CHEREM (ANATEMA)	168
7. BENEDICTUS	217
8. UN FILÓSOFO EN RIJNSBURG	252
9. «EL JUDÍO DE VOORBURG»	279
10. <i>HOMO POLITICUS</i>	335
11. CALMA Y TEMPESTAD EN LA HAYA	390
12. «UN HOMBRE LIBRE EN NADA PIENSA MENOS QUE EN LA MUERTE». .	431
EPÍLOGO de José Antonio Marina	473
NOTA SOBRE LAS FUENTES	475
NOTAS	477
BIBLIOGRAFÍA	519
ÍNDICE ANALÍTICO	535

PRÓLOGO

José Antonio Marina

En un mundo que se muere de aburrimiento y desdén, una prioritaria obra de misericordia debería ser hablar de nuestros entusiasmos, comunicar a los demás el interés, la emoción, la profundidad o la belleza que encontramos en las personas o en las cosas. Frente a una cultura del desprecio, construir una cultura de la admiración. Este prólogo es un agradable cumplimiento de tan urgente deber.

Desde hace muchos años siento una viva fascinación por Baruch Spinoza, un pensador que vivió discretamente y que discretamente habita en las historias de la filosofía. No es inacabable como Aristóteles, ni copernicano como Kant, ni abrumador como Hegel. Es tan humilde y tan inevitable como el acento en la i de la palabra filosofía.

Me gustaría acompañarles en la lectura de este libro, como un espontáneo y entusiasta cicerone. Por eso, les saludo con una introducción y les despediré con un epílogo.

No he sido el único en sentirse deslumbrado por Spinoza. Heinrich Heine, que le consideraba el «filósofo del futuro», escribió: «Quizá sin saberlo, todos nuestros filósofos contemporáneos miran a través de las lentes que pulió Baruch Spinoza». Henri Bergson dijo lo mismo, casi al pie de la letra: «Todo filósofo tiene dos sistemas, el suyo propio y el de Spinoza». Resulta curiosa esta ubicuidad, este modo de acompañar, suave y constante, como una sombra. En 1881, Nietzsche escribe a su amigo Overbeck: «Estoy totalmente estupefacto y encantado.

Tengo un *precursor*, iy qué precursor! Apenas si conocía a Spinoza. Este pensador insólito y solitario es el más cercano a mí. En suma: mi soledad, que como en las montañas muy altas a menudo me dificulta la respiración y acelera mi sangre, es al menos una *dualidad*. A los 23 años, Karl Marx copió extensos párrafos de las obras de Spinoza y encabezó el manuscrito con el título: »Tratado teológico-político de Spinoza, por Karl Heinrich Marx, Berlín, 1441». En un texto que me llamó mucho la atención cuando lo leí por vez primera, Sartre confesaba que siempre quiso ser Spinoza y Stendhal al mismo tiempo. Unir la grandiosidad del sistema con la ligereza de la narración. Lo que todas estas citas confirman es que el ermitaño Spinoza, como le llamó Nietzsche, es un buen compañero. Se lo recordaré en el epílogo.

La biografía de un auténtico filósofo –como la de un verdadero científico o poeta o músico– es siempre una aventura intelectual, el paso de la anécdota a la categoría, de lo cotidiano a lo permanente, de la actividad a la obra, de la *energeia* al *ergon*, de lo casual a lo necesario. En el fondo de cada gran sistema filosófico hay una experiencia originaria, un poderoso sentimiento, una intuición, una esperanza, que impulsan al pensador a través de las ideas, las páginas, los textos, los días. Bergson, que por algo ganó el premio Nobel de literatura, lo ha expresado con gran elocuencia: «El sistema se concentra en un punto, en algo tan extraordinariamente simple que el filósofo no consigue nunca expresarlo del todo. Por eso habla de lo mismo durante toda su vida. No puede formular lo que tiene en su espíritu sin sentirse obligado a corregir la formulación, a corregir después esa misma corrección. Toda la complejidad de su doctrina, que podría desplegarse hasta el infinito, no es más que la inconmensurabilidad entre una intuición simple y los medios de que dispone para expresarla».

En el caso de Spinoza, parece difícil llegar a descubrir esa experiencia fundamental, porque, sin duda movido por su permanente cautela, fortificó su sistema, en especial la *Ética*, con todo tipo de murallas, barbacanas, fosos y bastiones estilísticos. Es como si pretendiera que nadie entrara en ella. Tal vez era una táctica para disuadir a los inquisidores. No hay que hacerle caso. Hay que introducirse en su castillo por efracción, perfo-

rando las defensas, sin entretenerte en contar las almenas, dejando a un lado, por el momento, los batallones de axiomas, teoremas, escolios. Ya habrá tiempo de volver a ellos con detenimiento. Lo importante es llegar al corazón palpitante de la ciudadela.

Me gustaría que el lector tuviera todo esto presente mientras lee esta detallada biografía. ¿Cuál era esa idea tenaz, ese presentimiento, que dirigió toda la investigación de nuestro filósofo? Borges, otro gran intuitivo, lo describe en un magnífico poema. Encerrado en su breve habitación, Spinoza estaba construyendo a Dios en la penumbra:

*Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y de piel cetrina:
Lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
a Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
el amor que no espera ser amado.*

Es verdad que Spinoza fue ante todo un teólogo, pero un teólogo que convirtió la teología en un tratado sobre la felicidad terrena. No es de extrañar que la comunidad judía de Amsterdam sintiera un espasmo de extrañeza y miedo a lo desconocido, y lo fulminara con una excomunión furiosa: «Por decreto de los Ángeles y la palabra de los Santos, proscribimos, separamos, maldecimos y anatematizamos a Baruch Spinoza, con todas las maldiciones escritas en la Torá: maldito sea de día y de noche, maldito en su reposo y maldito en su vigilia, maldito en su acercarse y maldito en su entrar; y no quiera el Señor perdonarlo y ardan en él la ira y el celo del Señor».

No habían entendido nada. Y respondieron a esa incomprendión con una furia feroz y asustada. Spinoza se ocupaba de Dios, sin duda, pero lo que había entrevisto como horizonte definitivo de su vida y de su obra era una nueva salvación. Ni Cristo ni Moisés. Y su alma de perseguido, de rechazado, de

amenazado debió de transfigurarse al pensarla. La salvación —y la felicidad, que es la percepción subjetiva de esa salvación— reside en un peculiar modo de conocimiento. Ese es el hallazgo que llena de emoción su existencia, y que a primera vista puede dejarnos defraudados. ¿No es todo esto un racionalismo exanguie y presuntuoso? ¿No es volver a la «visión beatífica» en que los teólogos escolásticos hacían consistir la felicidad eterna? No. Spinoza no habla de otro mundo, ni de otra vida. No cree que los haya. Está hablando de una alegría terrenal. Es preciso recordar que gran parte de la *Ética* está dedicada al estudio de los sentimientos, y que su definición del ser humano es muy poco racionalista: «La esencia del hombre es el deseo».

Spinoza aspira a conocer las cosas singulares, pero lo que descubre, lo que infunde entusiasmo a su espíritu, es comprobar que «cuanto más entendemos las cosas concretas, más entendemos a Dios». ¿Por qué ocurre así? Porque las cosas no son más que modos, atributos, encarnaciones de la divinidad. No es que las cosas sean Dios, sino que Dios es las cosas. Está realizado en ellas, como un infinito y eterno impulso, como una grande y única sustancia que se modula en el tiempo. Cada uno de nosotros —Baruch Spinoza, J.A.M., usted— somos parte de Dios. Cuando reflexionamos sobre nosotros mismos y nos captamos como el lugar de realización de Dios, cuando reconocemos en nuestro interior ese poder que nos empuja a existir, a permanecer en el ser, a actuar, a pensar, estamos permitiendo que Dios se haga consciente. Somos el lugar donde la Substancia única se ilumina, deja su infinitud y se hace sentimiento, idea, conciencia. «Existo en Dios y Dios existe a través mío».

Al alcanzar esta experiencia, Spinoza comprende que cuando dice «Yo» está diciendo «Dios», y ese conocimiento lo llena de euforia. Se siente libre y poderoso. De repente su vida está salvada. En realidad, solo había estado perdida en apariencia. Su individual apariencia ocultaba la percepción de su propia eternidad.

Spinoza, el humilde pulidor de lentes, encerrado en su habitación, siente que gracias a él Dios se ha hecho pulidor de lentes. Sin él, Dios no lo sería. Él era la gran encarnación de Dios. No la única, por supuesto, porque también el cristal lo era y las herramientas y el canal que discurría mansamente bajo

su ventana. Él, tan solo, es uno de los momentos reflexivos, racionales, de esa encarnación. La conciencia de este hecho tuvo que producirle una irrestañable exaltación. Tiene razón Borges al decir que estaba construyendo a Dios, pero no a la manera como él pensaba. No era empalabrándolo, sino afinando el cristal. El filósofo quería conocer a Dios, por supuesto, pero eso no le hacía alejarse de la realidad material, sino internarse en ella. Los lingüistas dicen que *theós* fue un adjetivo antes de ser un sustantivo. Divino era el resplandor de todas las cosas admirables. Las fuentes eran divinas, y el viento y la luz de los amaneceres y los ocasos. Baruch Spinoza, el judío de tristes ojos y de piel cetrina, musita ante su torno: «Yo también soy divino». Teniendo esa certeza, ¿qué podría importarle la excomunión de la sinagoga?»

La puerta de esta biografía está abierta. El lector puede entrar. Nos encontraremos al final del recorrido.

AGRADECIMIENTOS

No es posible realizar un proyecto como éste sin contar con sustanciales ayudas. En este sentido me he visto obligado a buscar por doquier durante los pasados años toda suerte de favores y consejos. Y lo que ahora me resta por hacer es expresar mi más sinceras gracias a todas esas personas e instituciones por los servicios, apoyo y amistad que tan generosamente me han brindado. Tan pronto aparezca, no dejaré de enviarles a todas ellas una copia de este libro.

Vayan por delante mis gracias más expresivas a Jonathan Israel, David Katz, Marc Kornblatt, Donald Rutherford, Red Watson y especialmente a Pierre-François Moreau, Wim Klever, Piet Steenbakkers y William Klein por su lectura del manuscrito entero y por sus copiosos comentarios sobre su contenido y estilo. Sus sugerencias, correcciones y críticas han sido esenciales para dar a los manuscritos iniciales la forma final del libro.

Igualmente quiero manifestar mi profunda deuda con aquellos amigos que leyeron capítulos aislados, me orientaron hacia las fuentes correctas, respondieron a mis preguntas, me prestaron su documentación privada, pusieron en marcha conexiones locales e internacionales, o sencillamente me brindaron el apoyo y el ánimo que tanto necesitaba: Fokke Akkerman, Amy Bernstein, Tom Broman, Ed Curley, Yosef Kaplan, Nancy Leduc, Tim Oswald, Richard Popkin, Ewric Schliesser y Theo Verbeck. Deseo destacar sobre todo al director de la Biblioteca Rosenthaliana de la Universidad de Amsterdam, Adri Offenberg, por su gran amabilidad al resolver la serie de perplejidades

dades que me asediaban sobre la comunidad judeo-portuguesa de Amsterdam en el siglo diecisiete. Finalmente, Henriette Reering se mostró como una perfecta amiga –y una ayudante indispensable– durante mi estancia en Amsterdam. Además de proporcionarme una bicicleta para mis desplazamientos, reunió para mí una importante cantidad de documentos extraídos de los Archivos Municipales y me ayudó a deslizarme sobre los gloriosos esquies holandeses hasta el cementerio de Ouderkerke. Al mismo tiempo, sabía dónde encontrar las mejores *poffertjes* [pastas holandesas] de la ciudad.

La elaboración de este libro ha sido financiada por una beca de verano del National Endowment for the Humanities, por un puesto de investigador en la Foundation Romnes, y por una serie de subvenciones veraniegas por parte de la Graduate School de la Universidad de Wisconsin-Madison. También me he beneficiado de un año sabático de la Universidad de Wisconsin, por el cual le estoy enormemente agradecido.

Partes del material del capítulo sobre las razones de la excomunión de Spinoza fueron presentadas en el University College de Londres, en la Universidad de Chicago, y en el Departamento de Historia de la Ciencia y la Sociedad Logos de la Universidad de Winsconsin-Madison. A todos estos centros, y especialmente a Martin Stone en Londres, les estoy sumamente agradecido por sus amables invitaciones y por los comentarios y sugerencias que recibí en aquellas ocasiones.

Y están también aquellos a quienes este libro va dedicado, aquellos cuyo amor y apoyo me han animado a seguir: mi esposa Jane y mis hijos Rose y Benjamin; mis padres, Arch y Nancy; mi hermano, David, y mis hermanas, Lauren y Linden. Y a usted, querido lector, a quien le debo mucho más de lo que las palabras podrían expresar.

PREFACIO

Baruch de Spinoza (1632-77) era hijo de un prominente comerciante en la comunidad judeo-portuguesa de Amsterdam. También fue uno de los estudiantes más dotados de su escuela. Pero algo sucedió en torno a sus veintitrés años –no se sabe si repentina o gradualmente– que lo llevó a la excomunión más severa jamás dictada por los líderes de los Sefardíes de Amsterdam. El resultado fue la separación de Spinoza de su comunidad y, ciertamente, del judaísmo. El joven estaba llamado a ser uno de los más importantes filósofos de todos los tiempos, y sin duda el más radical y controvertido de su época.

La razón de la transformación (si es que la hubo) desde un chico judío ordinario –cuya vida ortodoxa y perfectamente normal al parecer no tenía ningún rasgo notable, salvo quizá el de su excepcional inteligencia– al posterior filósofo iconoclasta, nos ha quedado totalmente oculta, posiblemente para siempre. Solo disponemos del documento *cherem*, plagado de juramentos y maldiciones, que fue compuesto por los gobernadores de la comunidad. Es tan escaso el material conservado, tan poco lo que puede darse por seguro sobre los detalles de la vida de Spinoza, en particular antes de 1661 (cuando comienza su correspondencia existente), que no cabe otra salida que la de especular sobre su desarrollo emocional e intelectual y sobre las cuestiones más mundanas que llenan la existencia de cualquier persona. ¡Y qué rico campo para la especulación el que brinda esta existencia, particularmente por la fascinación que ejerce el personaje!

Filósofo moral y metafísico, pensador político y religioso,

exegeta bíblico, crítico social, pulidor de lentes, comerciante fracasado, intelectual holandés, judío herético... Lo que hace la vida de Spinoza tan interesante son los variados y a veces opuestos contextos por los que discurrió: la comunidad de inmigrantes portugueses y españoles, muchos de ellos antiguos «marranos» que encontraron refugio y oportunidades económicas en la nueva e independiente República Holandesa; la turbulenta política y la espléndida cultura de aquella joven nación, que a mediados del siglo diecisiete estaba viviendo su llamada Edad de Oro; y, no menos importante, la historia misma de la filosofía.

En su condición de judío, y más aún como apóstata, Spinoza fue siempre de alguna manera un extranjero en el país calvinista que lo vio nacer y que, hasta donde puede saberse, jamás abandonó. Pero después de su expulsión de la congregación Talmud Torah y de su exilio voluntario de la ciudad natal, Spinoza no volvió a considerarse a sí mismo como judío. Prefería ser identificado como un ciudadano más de la República Holandesa –y quizá también de la transnacional República de las Letras-. Había encontrado su alimento no solo en las tradiciones judías impartidas en la escuela de la sinagoga, sino también en los debates filosóficos, teológicos y políticos que tan a menudo perturbaron la paz de su patria durante los primeros cien años de ésta. Su legado sería sin duda tan grande como el que recibió. En muchos aspectos, la República Holandesa seguía aún buscando a tientas su identidad durante el tiempo de vida de Spinoza; y por mucho que sus contemporáneos holandeses lo denostaran y atacaran, es imposible negar la importancia de la contribución de Spinoza al desarrollo de la cultura intelectual holandesa. Esta contribución es quizá tan considerable como la que Spinoza aportó al desarrollo del carácter del judaísmo moderno.

La presente es la primera biografía completa de Spinoza publicada en inglés. Y también la primera escrita en cualquier lengua desde hace mucho tiempo. Sin duda han aparecido breves estudios sobre un aspecto u otro de la vida de Spinoza, y prácticamente todo libro sobre su filosofía comienza con un somero apunte biográfico del personaje; pero el último intento sustancial de reconstruir una «vida» completa de Spinoza fue la obra

de Jacob Freudenthal, *Spinoza: Sein Leben und Sein Lehre*, a principios del siglo veinte¹. Sin embargo, desde la publicación de este valioso estudio de Freudenthal la historia de los judíos portugueses de Amsterdam y de Spinoza mismo han sido objeto de una intensa actividad investigadora. Como resultado del importante trabajo realizado por investigadores tales como A. M. Vaz Dias, W. G. Van der Tak, I. S. Revah, Wim Klever, Yosef Kaplan, Herman Prins Salomon, Jonathan Israel, Richard Popkin, y muchos otros, se ha desenterrado durante los últimos sesenta años una tal cantidad de material sobre la vida y la época de Spinoza, y sobre la comunidad judía de Amsterdam en particular, que cualquier biografía anterior a estos años ha quedado esencialmente obsoleta. Y es justo declarar que sin la labor realizada por todos estos investigadores este libro jamás podría haber sido escrito. Lo único que espero es haber hecho un buen uso del trabajo realizado por ellos.

Que no se inquiete el lector: nunca tuve la intención de rastrear y publicar todas las fuentes del pensamiento de Spinoza, los posibles pensadores y tradiciones que pudieron haber influido sobre él. Semejante empresa sería una tarea infinita, que ningún individuo podría realizar durante el tiempo de su vida. Dicho en pocas palabras, lo que aquí he pretendido ofrecer no es exactamente una biografía «intelectual». En algunas ocasiones he considerado importante —esencial, diría yo— examinar más detenidamente lo que me parecía ser el desarrollo intelectual de Spinoza; pero nunca pretendí ser exhaustivo en mi investigación sobre sus orígenes. Tampoco es este libro un estudio de la filosofía spinoziana. Libros y artículos sobre sus doctrinas metafísicas y de cualquier otro tipo circulan por docenas, y a mí no me guió nunca el menor deseo de enriquecer esta creciente literatura para especialistas.

Lo que yo he intentado más bien con esta obra ha sido ofrecer al lector en general una panorámica accesible de las ideas de Spinoza. Si a los ojos de algunos especialistas spinozianos aparezco a veces culpable de simplificación o distorsión, les digo sin embargo que *nolo contendere*: no deseo participar en ningún debate académico sobre detalles más sutiles del spinozismo. Quede esto para un momento y un lugar diferentes. Lo que a mí realmente me ha interesado —y espero que también

interese a mis lectores— ha sido conocer la vida, la época y las ideas de un pensador de una importancia y relevancia tan enormes como Spinoza.

El interrogante que preside esta biografía es el del modo en que las diversas facetas de la vida de Spinoza —su origen étnico y social, su lugar en el exilio entre dos culturas tan diferentes como la comunidad judeo-portuguesa de Amsterdam y la sociedad holandesa, su desarrollo intelectual, y sus relaciones sociales y políticas— llegaron a fundirse para producir uno de los pensadores más radicales de la historia. Pero había otra cuestión más general que igualmente me interesaba mucho: ¿qué significaba ser filósofo y judío en la Edad de Oro de Holanda? Y para poder responder a estas dos cuestiones había que remontarse más de doscientos años atrás y situarse en otra parte de Europa.

1

ASENTAMIENTO

El 30 de marzo de 1492 cometía España uno de esos actos de locura autodestructiva que no suelen ser infrecuentes en las superpotencias: expulsar a los judíos. Durante siglos, la presencia de los judíos en Iberia había sido floreciente y próspera. No era accidental que esta presencia supusiera también un gran beneficio económico para sus anfitriones, los musulmanes primero, y los cristianos más tarde. No es, desde luego, que la tierra que ellos llamaban *Sepharad* fuera una utopía para los hijos de Israel: los judíos se vieron hostigados, difamados, y, en ocasiones, atacados físicamente. Y la Iglesia Católica mostró un particular interés cuando los judíos fueron acusados de animar a los *conversos* –judíos que se habían convertido al cristianismo– a volver al judaísmo. Por otra parte, los derechos legales y políticos de los judíos habían estado siempre severamente restringidos. Pero los judíos de España gozaban del favor de las altas esferas. Aunque algunos de los monarcas que los protegieron pudieran haber estado motivados por sentimientos humanitarios, la mayoría de ellos lo hacían movidos por el propio interés político y material. El rey de Aragón, por ejemplo, era consciente de los beneficios prácticos que le reportaba el hecho de tener una comunidad judía económicamente activa dentro de sus fronteras. Los judíos eran comerciantes muy hábiles y controlaban un extenso conglomerado de redes comerciales. Hasta fines del siglo XIV habían sabido mantener en sus comunidades

unas condiciones de paz y seguridad realmente envidiables. Algunos de sus miembros más ilustrados ocupaban incluso puestos importantes en las cortes reales.

Toda esta situación cambió en el año 1391. Empezando por Castilla, el mayor reino de la España medieval, masas populares incontroladas –habitualmente procedentes de las clases más bajas e incitadas por predicadores demagogos– comenzaron a quemar sinagogas o a convertirlas en iglesias. Los judíos fueron sencillamente asesinados, o forzados a convertirse al cristianismo, o vendidos a los musulmanes como esclavos. Los acciones antijudías se extendieron pronto a Cataluña y Valencia. Frente a tan violenta y extendida reacción popular, los gobernantes españoles no tuvieron más alternativa que la de asistir impotentes a semejante espectáculo. Eventualmente pudo restablecerse una cierta apariencia de orden y unas cuantas comunidades judías fueron parcialmente reconstruidas; pero los que habían sido forzados a convertirse y bautizarse en masa tuvieron que mantenerse en su nueva religión. Todo intento de volver abiertamente al judaísmo o de continuar en secreto las prácticas judías era considerado herejía.

Durante las primeras décadas del siglo xv volvió a despertarse la actividad antijudía, esta vez insistiendo con mucha más fuerza en la necesidad de que los judíos admitiesen la verdad de la fe cristiana. En 1414 fue particularmente elevado el número de conversiones en masa. Una vez que un individuo se había convertido, quedaba bajo el dominio de la autoridad eclesiástica cristiana. Los conversos se veían sometidos a una vigilancia constante por parte de la iglesia, cuyos ministros eran los encargados de velar por la condición espiritual de los miembros de su rebaño (con independencia de las circunstancias que hubieran presidido su ingreso en él). La ausencia de una resistencia judía organizada provocaba aún más violencia a medida que una comunidad tras otra se rendía ante el ataque. Los reyes, que desesperadamente trataban de salvar la columna vertebral de sus economías, se decidieron esta vez a intervenir y a poner fin a las persecuciones. Pero el daño ya estaba hecho. Hacia la mitad del siglo, la población judía de España estaba diezmada y los supervivientes desmoralizados. La brillante vida y cultura

-por no hablar de la productividad- de la comunidad judía se habían esfumado; su «Edad de Oro» había terminado.

Los judíos llamaban a los conversos *anusim* («los forzados») o *meshummadim* («los convertidos»). Un término más ofensivo, usado primariamente por los cristianos para referirse a aquellos que eran sospechosos de ser secretamente judaizantes, era el de *marranos* o «cerdos». Muchos conversos se hicieron sin duda verdaderos y sinceros cristianos; pero otros siguieron seguramente practicando en secreto alguna forma de judaísmo¹. Estos «nuevos cristianos» judaizantes fueron educados en la ocultación de sus prácticas religiosas, por lo cual les resultaba difícil a los observadores (o espías) descubrir la realidad escondida bajo la apariencia de una conversión. En consecuencia, los «cristianos viejos» no se fiaban nunca de la sinceridad de ningún converso. Estos conversos eran hostigados constantemente por el populacho; y no tardarían en verse también cruelmente perseguidos por la Inquisición.

La situación de los judíos y los conversos continuó deteriorándose tras el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en 1469 y la unión de sus dos reinos en 1479. La pareja real buscó ardientemente la unidad religiosa y la ortodoxia en España, y por ello vigiló con especial celo a su población conversa. Con el fin de alejar a los conversos de la perniciosa influencia de los judíos que podrían intentar persuadirlos a retornar al judaísmo, adoptaron la política de separar a las comunidades judías de la población cristiana. En 1478, el Papa Sixto IV concedió a Fernando e Isabel la facultad de nombrar Inquisidores en Castilla. En los doce años que siguieron a estos nombramientos, la Inquisición española declaraba haber descubierto –usando invariablemente medios violentos e insoporables– más de 13.000 conversos judaizantes. (La Inquisición no se metía con los judíos: su celo iba dirigido solo a los heréticos, no a los infieles.)

En 1492, tras la eliminación de la autoridad musulmana en Granada, quedó completada la reconquista cristiana del suelo español. Con el «problema musulmán» ya controlado, los monarcas y sus aliados eclesiásticos quedaron libres para dirigir toda su atención a los judíos. Éste sería el estadio final de su

proyecto de uniformidad religiosa nacional. El 31 de marzo de 1492, Fernando e Isabel firmaron una orden de expulsión de los territorios pertenecientes a las coronas de Castilla y Aragón a todos los judíos «a fin de que no pudiesen influir sobre los conversos y purificar de este modo la fe cristiana».

Hemos sido informados de que dentro de nuestro reino viven malos cristianos que se han convertido al judaísmo, traido nando con ello a nuestra fe católica. Este desgraciado resultado ha sido consecuencia del contacto entre judíos y cristianos [...] Hemos decidido que no deberán concederse más oportunidades a un deterioro adicional de nuestra fe sagrada [...] Así pues, ordenamos desde este momento la expulsión de todos los judíos, hombres y mujeres de todas las edades, que viven en nuestro reino y en todas las áreas pertenecientes a la corona, tanto si han nacido en ellas como si no [...] Todos estos judíos tienen que haber abandonado las áreas que nos pertenecen para finales de julio, juntamente con sus hijos e hijas, sus parientes y sus sirvientes judíos [...] Tampoco se permitirá a los judíos cruzar nuestro reino o cualquier otra área perteneciente a la corona en su ruta hacia cualquier otro destino. En modo alguno les será permitida a los judíos su presencia en ninguno de nuestros reinos y posesiones.

De la noche a la mañana, los judíos se encontraron ante la siguiente alternativa: o conversión o exilio. Y en el plazo de tres meses no quedó oficialmente en España ningún judío.

La mayoría de los exiliados (unos 120.000) pasaron a Portugal. Otros se marcharon al norte de África, a Italia y a Turquía. Los que quedaron en España se convirtieron al cristianismo, como lo exigía la ley. Pero su vida como conversos no era más fácil que la que habían llevado como judíos. Siguieron sufriendo a manos de los desconfiados cristianos viejos que vivían en su vecindad, pero además ahora se veían hostigados por la Inquisición. Muchos debieron arrepentirse de no haberse unido al éxodo de sus congéneres.

Para aquellos que eligieron el exilio, Portugal resultó ser un puerto seguro de breve duración. El 5 de diciembre de 1496, Manuel, el rey de Portugal, publicó a su vez un real decreto que desterraba a los judíos y a los musulmanes de su territorio.

El motivo de este decreto era claramente el de facilitar su matrimonio con Isabel, la hija de los monarcas españoles. Pero Manuel, al menos, se mostró menos miope que su futura familia política, y reconoció que cualquiera que fuese la ganancia inmediata que obtuviese con la expulsión (incluyendo la confiscación de los bienes judíos) quedaría contrarrestada por una pérdida mayor a largo plazo. Así pues, para asegurar la presencia en su economía de los financieros y los empresarios, decidió que la conversión forzosa sería la única opción ofrecida a los judíos. El 4 de marzo de 1497 ordenó que todos los niños judíos fueran bautizados. La Inquisición no había sido aún implantada en Portugal, y muchos de estos nuevos conversos –cuyo número crecía sin cesar a causa del continuo flujo de conversos que huían de la Inquisición española– podían seguir adheridos en secreto al judaísmo sin demasiada dificultad. Durante algún tiempo, los *marranos* de Portugal disfrutaron de un margen relativamente amplio de tolerancia (aunque les estaba oficialmente prohibido abandonar el país), lo cual alimentó entre ellos una fuerte tradición cripto-judía.

Pero el respiro no duraría demasiado. En 1547, por orden papal, fue establecida en Portugal una «Inquisición libre y sin trabas». Por los años 1550 la persecución de conversos sospechosos de ser judaizantes –¿y qué converso podía escapar a tal sospecha?– había adquirido verdadera fuerza, y la situación era paralela a la de España. De hecho, la Inquisición portuguesa resultó ser incluso más dura que la de España, en particular tras la unión de las dos naciones bajo una sola corona en 1580. Muchos conversos comenzaron a emigrar de nuevo a España, donde esperaban poder permanecer en el anonimato y, tal vez, volver a recuperar su anterior prosperidad. Pero los conversos que regresaban de Portugal eran especialmente sospechosos de ser judaizantes, por lo cual la Inquisición española reforzó aún más su anterior celo.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, y a medida que las Inquisiciones en Portugal y luego en España se tornaban más y más severas, se registró un marcado incremento de conversos que huían de la península Ibérica. Un gran número de refugiados se dirigió al norte de Europa. Algunos partieron directa-

mente de Portugal, mientras que otros continuaron hacia el norte después de una estancia temporal en España. Había también emigrantes procedentes de aquellas familias que no habían abandonado España en la primera avalancha. Entre estos exiliados del siglo XVI debieron abundar los judaizantes remanentes o descendientes de aquellos que, fieles a su fe judía, habían preferido en 1492 el exilio antes que la conversión, y que luego, en Portugal, continuaron practicando en secreto su religión. Ahora tenían que emigrar allende las fronteras del Imperio Español con la esperanza de que el poder y la influencia de la Inquisición fueran más débiles en otros lados. Tras haber rehusado convertirse sincera e internamente en cristianos convencidos tanto en Portugal como en España, ansiaban encontrar un entorno más tolerante en donde, aunque no pudieran vivir abiertamente como judíos, pudieran al menos practicar en secreto su religión sin la constante amenaza que los acechaba en Iberia².

Los conversos portugueses comenzaron a asentarse en los Países Bajos en una fecha tan temprana como 1512, cuando estas tierras estaban aún bajo el control de los Habsburgo. La mayoría de ellos se instaló en Amberes, un dinámico centro comercial que ofrecía a los cristianos nuevos muchas oportunidades económicas, y cuyos ciudadanos percibieron al instante las ventajas materiales que les reportaría la admisión en su ciudad de aquellos comerciantes con tan amplias conexiones. En 1537, el emperador del Sacro Imperio Romano, Carlos V (a la vez Carlos I de España y gobernador de los Países Bajos), dio oficialmente permiso para que continuara esta inmigración, a condición de que los cristianos nuevos no volvieran abiertamente al judaísmo, ni tampoco lo practicaran en secreto. Aunque más adelante se vio forzado a publicar un edicto prohibiendo que los conversos volvieran a asentarse en sus dominios del norte, no le concedió nunca demasiada autoridad. Para la década de 1570, la comunidad judía de Amberes contaba con unos quinientos miembros. Es probable que la mayoría de los portugueses asentados en Amberes no fueran judaizantes, pero muchos, sin duda, sí lo eran.

* * *

La información existente sobre la fundación y posterior desarrollo de una comunidad judía en Amsterdam no es muy fiable³. Las fechas que suelen aducir usualmente los historiadores para el asentamiento inicial de los judíos en Amsterdam oscilan entre 1593 y 1610. Lo que hace a esta cuestión especialmente difícil de resolver con certeza es la gran cantidad de mitos surgidos en torno a la llegada a Holanda de los primeros cristianos nuevos portugueses.

Dos historias en particular sobresalen entre todas. Según una de ellas, cuyos episodios están variablemente fechados entre 1593 y 1597, los ingleses, que entonces estaban en guerra contra España, interceptaron un barco con un cargamento de cristianos nuevos que huían de Portugal. Entre los pasajeros se encontraba la «maravillosamente bella María Nuñes» con algunos de sus parientes. El barco y su carga fueron apresados y conducidos a Inglaterra. El duque que mandaba el navío británico se enamoró inmediatamente de María. Cuando llegaron al puerto, le pidió su mano en matrimonio, pero ella se negó. Interada de aquel incidente, la Reina Isabel ordenó que condujeran inmediatamente a la joven a su presencia. También la reina quedó impresionada por la belleza y gracia de María, y se exhibió con ella ante la alta sociedad londinense. Pese a las generosas promesas y amorosas ofertas encaminadas a inclinarla a que se quedara en Inglaterra, la resuelta y tenaz María insistió en continuar su viaje hasta los Países Bajos, donde pensaba reconvertirse al judaísmo. Finalmente la reina acabó por ceder y les facilitó a ella y a sus compañeros una travesía segura hasta Holanda. En 1598, tras la llegada desde Portugal de su madre, de su hermana, Justa, y de dos hermanos mayores, María se casó con su primo, Manuel Lopes, en Amsterdam. Así fue como ocurrió el primer asentamiento de la casa de un converso (y posiblemente judío) en Amsterdam⁴.

La segunda historia habla más explícitamente de la introducción de la observancia judía en Amsterdam. En torno a 1602, dice este relato, llegaron dos barcos a Emden en la Frisia del Este con un cargamento de emigrantes marranos con sus propiedades. Los refugiados desembarcaron y, deambulando por la ciudad, llegaron a una casa con una inscripción hebrea (que ellos eran incapaces de leer) grabada encima de la puerta:

'emet veshalom yesod ha'olam («La verdad y la paz son los fundamentos del mundo»). Tras algunas averiguaciones, se enteraron de que la casa era de un judío, Moses Uri Halevi. Volvieron a la casa de Halevi e intentaron comunicarse con él en español, idioma que éste no entendía. Pero Halevi llamó a su hijo Aaron, que conocía la lengua. Los visitantes le contaron entonces que acababan de llegar de Portugal y que deseaban practicarse la circuncisión porque «ellos eran hijos de Israel». Aaron les respondió que él no podía realizar la ceremonia en una ciudad luterana como Emden. Pero los remitió a Amsterdam, en donde podían alquilar una casa particular en la Jekerstraat, mientras les aseguraba también que él y su padre no tardarían en seguirlos hasta allí. Unas semanas más tarde, Moses y Aaron Halevi se reunieron con el grupo en Amsterdam, circuncidaron a los hombres y los dirigieron en los servicios regulares judíos.

Ahora bien, las autoridades de Amsterdam no tardaron demasiado en abrigar sospechas respecto a la secreta y desconocida actividad que tenía lugar en su ciudad protestante. Un viernes por la tarde, los vecinos escucharon los sonidos de una lengua extraña que salían de la casa en la que los judíos estaban rezando durante el servicio del Sabbath. Los enviados de la justicia, calvinistas todos ellos y convencidos de que aquellos sonidos desconocidos debían ser latín, irrumpieron en la casa esperando encontrar a unos fieles que en secreto estarían celebrando una misa. Las puertas quedaron bloqueadas y Moses y Aaron Halevi fueron arrestados. Pero quedaron liberados tan pronto se aclararon las cosas gracias a la intervención de un residente portugués, Jacob Tirado (alias Jaime Lopes da Costa). Tirado les explicó que aquellos hombres eran de hecho judíos, no católicos, y que los sonidos extraños eran hebreo, no latín. Igualmente les informó sobre los beneficios que le reportaría a la ciudad de Amsterdam el asentamiento en ella de una comunidad judía. Su intervención tuvo éxito, y Tirado obtuvo el permiso de las autoridades holandesas para establecer una congregación con Moses Halevi como rabino de ella⁵.

Cada una de estas leyendas encierra una parte de verdad histórica. Todos los personajes principales fueron personas reales

que vivieron en Amsterdam en la primera década del siglo XVII. Existe, por ejemplo, un registro del matrimonio de María Nuñes en 1598, como también el del envío desde Londres a los Estados Generales de Holanda en abril de 1597 de un informe relativo a un barco capturado con un contingente de comerciantes portugueses a bordo, entre los cuales se encontraba una muchacha vestida con traje de marinero. Jacob Tirado residió en Amsterdam desde 1598 hasta 1612, en compañía de su esposa, Rachel, y está identificado en documentos notariales como «comerciante de la Nación Portuguesa afincado en Amsterdam». Entre 1598 y 1608, una serie de barcos de Emden cubrían regularmente la ruta entre Iberia y Amsterdam con expediciones de conversos portugueses a bordo. Finalmente, existió también un hombre llamado Moses Halevi, que oficiaba de matarife ritual autorizado por la ley judía en Amsterdam en una época tan temprana como 1603⁶.

Pero la verdad escondida tras el asentamiento de la comunidad judía portuguesa en Amsterdam es, en su mayor parte, más mundana de lo que estas inspiradas historias sugieren. En los últimos años del siglo XVI residía en Amsterdam un importante contingente de individuos portugueses, la mayoría, al parecer, cristianos nuevos. El primer texto oficial relativo a estos inmigrantes en cuanto grupo fue una decisión adoptada el 14 de septiembre de 1598 por un equipo de burgomaestres respecto a la ciudadanía de aquellos «comerciantes portugueses». El equipo decretó que aquellos comerciantes estaban autorizados a prestar su *poorterseed* («juramento de ciudadanía»), pero les advertían de que el culto público que no fuera el de las iglesias oficialmente reconocidas estaba prohibido⁷. Lo que trataban aquellas autoridades municipales de Amsterdam no era la cuestión de permitir a los judíos (o incluso a los cripto-judíos) que se asentasen en la ciudad, puesto que ya ellos habían dicho explícitamente en su resolución que los portugueses «eran cristianos y llevarían una vida honesta como buenos burgueses».

¿De dónde procedían aquellos primeros cristianos nuevos? En su gran mayoría directamente de Portugal y España, sobre todo los que emigraron antes de 1600, aunque también Amberes les envió un importante grupo. El puerto de Amberes era el centro neurálgico de los negocios de las compañías portu-

guesas y españolas que comerciaban con las especias de las Indias orientales y el azúcar de Brasil. Los agentes locales de estas compañías eran casi exclusivamente cristianos nuevos portugueses que vivían en Amberes. Desde esta ciudad, los productos coloniales eran distribuidos a Hamburgo, Amsterdam, Londres, Emden y Ruán. Esta distribución funcionó con relativa agilidad durante algún tiempo. Pero la salud económica de Amberes empezó a resquebrajarse a partir de la firma con los rebeldes del Tratado de Utrecht en 1579. Cuando las siete «Provincias Unidas» del norte de los Países Bajos (Holanda, Zelanda, Utrecht, Gelderland, Overijssel, Frisia y Groningen) declararon oficialmente su independencia de la dominación española –en manos ahora de Felipe II, que había heredado de su padre, Carlos V, los Países Bajos en 1555– se inició una nueva fase de su ya vieja rebelión. Las diversas estrategias militares adoptadas por las provincias del norte en las décadas de 1580 y 1590 habían ido socavando el control ejercido por Amberes (que formaba parte de los Países Bajos sureños, leales aún a la Corona Española) en la distribución del comercio en el norte de Europa, lo cual fomentó el rápido crecimiento económico de Amsterdam. Pero la imposición en 1595 de un bloqueo marítimo a gran escala de los puertos del sur –que efectivamente impedía todo contacto de los puertos flamencos con los de Holanda y con la navegación neutral, y que no fue levantado hasta 1608– fue lo que forzó a los navieros de Lisboa a trasladar a sus agentes de Amberes a otros puntos de distribución en el norte. Inicialmente, estos intermediarios se dirigieron a Colonia y a otras ciudades alemanas, como también a Burdeos, Ruán y Londres. Pero muchos de ellos acabaron instalándose en Amsterdam.

Así pues, una buena parte de los portugueses asentados en Amsterdam a finales del siglo XVI eran comerciantes neo-cristianos trasladados desde Amberes por razones económicas. Con independencia de sus creencias religiosas ancestrales (judías) o actuales (en apariencia católicas), estos inmigrantes eran usualmente bien recibidos en las ciudades holandesas, atentas siempre a sus propias ventajas materiales⁸. Muchos de los colonos portugueses de Amsterdam estaban, sin duda, motivados también por el temor a la Inquisición. Esto sería particularmente cierto en el caso de aquellos conversos que arribaban directa-

mente de Portugal o de España, o que vinieron de Amberes justamente después de que la ciudad se rindiera al duque de Parma en 1585. Algunos de ellos pudieron haber buscado entonces la ocasión de retornar al judaísmo. Podrían haberse sentido atraídos por la promesa de tolerancia religiosa explícitamente ofrecida en el artículo 13 del Tratado de Utrecht: «Todo individuo será libre en su religión, y ningún hombre podrá ser molestado o interrogado sobre la cuestión del culto divino». Con esta proclama, extraordinaria para su tiempo, los signatarios del Tratado estipulaban que nadie podría ser perseguido por sus creencias religiosas, aunque quedaba prohibida la práctica pública de cualquier religión, a excepción de la específica de la Iglesia Reformada.

No hay evidencia alguna de que existiera un culto judío organizado entre los «portugueses» –y este término era utilizado en general para describir incluso a los que tenían un trasfondo netamente español– descendientes de los judíos asentados en Amsterdam desde los últimos años del siglo XVI⁹. Aunque sí hubo una serie de individuos que, justamente unos años más tarde, jugaron un importante papel en la iniciación de una activa, aunque todavía privada, comunidad judía. De particular interés a este respecto son Emanuel Rodríguez Vega y Jacob Hirado, que trabajaban como agentes de los exportadores de Portugal.

Rodríguez Vega llegó a Amsterdam procedente de Amberes en torno al año 1590. En los registros notariales está identificado como «comerciante de Amsterdam», y dos años más tarde adquirió la ciudadanía de esta capital. En los primeros años de 1600 era una figura importante en la vida económica de la comunidad judía portuguesa, comerciando en azúcar, madera, tejidos, granos, sal, especias, metales y frutas, y con negocios en Brasil, Inglaterra, Portugal, Marruecos y varias ciudades y principados de las tierras alemanas. Mantuvo incluso algunas relaciones de negocios con la familia Spinoza. En 1596, autorizó a Emanuel Rodríguez de Spinoza (alias Abraham de Spinoza, el conocido tío de Baruch), que entonces vivía en Nantes, a reclamar un envío de material textil que había sido confiscado por soldados españoles¹⁰. Fueron las riquezas y las conexiones internacionales de hombres como Rodríguez Vega las que hicie-

ron posible el establecimiento y el rápido crecimiento de la comunidad portuguesa en Holanda.

Tirado, por su parte, es a menudo citado como uno de los primeros impulsores del culto judío en Amsterdam (donde vivió hasta el año 1612, en que emigró a Palestina). No hay razón para creer que ninguno de los *marranos* que residían en las Provincias Unidas mostrara su verdadera faz judía antes de 1603, y aun entonces procedieron lenta y cautelosamente. Ese fue el año en el que supuestamente llegaron a Amsterdam Halevi y su hijo para practicar las circuncisiones y, según los registros, hacer de *schochetim*, o matarifes rituales. Al parecer, Tirado mantuvo contactos con Halevi, y no solamente con fines comerciales. Puede que durante este tiempo organizara servicios judíos en su casa y animase de manera activa, aunque callada, a otros a unirse a ellos¹¹.

Dos ciudades de las Provincias Unidas se mostraron explícitamente dispuestas a admitir a los judíos y a permitirles practicar abiertamente su religión: Alkmaar, en 1604, y Haarlem, en 1605 (aunque los burgomaestres de Haarlem incluyeron tantas condiciones en su ofrecimiento que de hecho impidieron el desarrollo en su ciudad de cualquier comunidad judía)¹². Los portugueses llegaron a Haarlem procedentes de Amsterdam, al parecer con la esperanza de conseguir aquí un grado aún mayor de libertad que la que habían tenido en Amsterdam. Esto permite pensar que, hacia 1605, los servicios judíos religiosos se celebraban en Amsterdam con alguna regularidad –en privado, desde luego, pero probablemente con el conocimiento y la tolerancia de las autoridades¹³–. Los judíos portugueses practicaban su religión tan abiertamente que, ya en 1606, y luego en 1608, elevaron a las autoridades municipales la petición de un terreno dentro de los límites de la ciudad para instalar en él su propio cementerio, petición que les fue denegada por la ciudad de Amsterdam¹⁴.

La primera congregación organizada en Amsterdam recibió el nombre de «Beth Jacob», en honor de Jacob Tirado. En 1609, llegó desde Venecia Joseph Pardo, acompañado de su hijo David, para convertirse en rabino del grupo. En 1608 se había formado otra congregación, Neve Shalom («Morada de Paz»)¹⁵.

Su primer rabino fue Judah Vega, procedente de Constantina-
pla. De modo que hacia 1614, el año en que la comunidad judía
portuguesa pudo finalmente adquirir un terreno cercano a
Amsterdam –en Ouderkerk– para dedicarlo a cementerio, había
dos congregaciones bien atendidas. La llamada «Beth Jacob»
continuó reuniéndose en la casa de Tirado hasta 1614, cuando
sus miembros alquilaron una vieja construcción (llamada «La
Ambereña») en el Houthgracht. La congregación «Neve Shal-
lom» se reunió durante algún tiempo en la casa de Samuel Pa-
lache, embajador judío de Marruecos en los Países Bajos. Los
miembros de la Neve Shalom intentaron construir una sinagoga
en 1612 (también en el Houthgracht), y a este fin contrataron
los servicios de un constructor holandés local, Han Gerritsz, con
la estipulación de que todo trabajo de construcción debería que-
dar interrumpido entre la puesta del sol del viernes y la puesta
del sol del sábado. Sin embargo, a instancias de los predica-
dores calvinistas (que se sentían cada vez más inquietos ante la
proliferación en su propio seno de una comunidad judía), las
autoridades municipales prohibieron a los judíos que amuebla-
sen y utilizasen el edificio. A partir de 1616, Neve Shalom tuvo
que contentarse con una casa alquilada a un prominente ciu-
dadano holandés. Cuando éste murió en 1638, su viuda le ven-
dió la casa a la congregación¹⁷.

* * *

La relación entre los judíos y los holandeses durante el primer cuarto del siglo XVII fue un tanto difícil: cada una de las partes reconocía el valor político y económico de esta relación, pero las dos abrigaban un cierto sentimiento de recelo. Por un lado, no es de sorprender que la comunidad portuguesa necesitase un largo tiempo para desprendérse de la sensación de insegu-
ridad que era natural esperar en un grupo de refugiados per-
seguidos, cuya protección dependía enteramente de la buena
voluntad de sus anfitriones. Por otra parte, la ciudad de Ams-
terdam se demoraba en conceder a los judíos el derecho de
practicar abiertamente su religión y de vivir de acuerdo con sus
propias leyes, aunque toleraba claramente la existencia de un
culto «secreto» (es decir, discreto). En 1615, cuando los Estados

Generales –el órgano legislativo central de las Provincias Unidas que nombraba a los representantes de cada una de las provincias– autorizaron a los judíos residentes a practicar su religión, Amsterdam seguía aún prohibiendo el culto público. En aquel mismo año, los Estados de Holanda –el cuerpo gubernativo de esta provincia, compuesto por delegaciones de dieciocho ciudades, junto con una delegación representativa de la nobleza– designaron una comisión para que informase a los ciudadanos de Amsterdam del estatuto legal de los judíos. La comisión estaba formada por Adriaan Pauw y el gran jurista Hugo Grotius, principales mentores legales de Amsterdam y de Rotterdam, respectivamente. Mientras Grotius y Pauw deliberaban, las autoridades municipales de Amsterdam publicaron, en 1616, un aviso a la «nación judía». Entre otras cosas, el aviso prohibía a los judíos que criticasen la religión cristiana, que tratasen de convertir cristianos al judaísmo y que mantuviesen relaciones sexuales con cristianos. Detrás de aquella ordenanza estaban las maquinaciones del consistorio local calvinista, que se sentía realmente inquieto ante el espectáculo de otra «secta» religiosa que se iba asentando más y más en su propio territorio. El clero redobló sus esfuerzos cuando salieron a la luz varios episodios amorosos (algunos adulteros) entre hombres judíos y mujeres cristianas, y una serie de conversiones del cristianismo al judaísmo¹⁸. Sin embargo, las relaciones entre los judíos y los ciudadanos de Amsterdam eran lo bastante sosegadas como para que el rabino Uziel pudiera escribir, también en 1616, que «al presente, la gente vive pacíficamente en Amsterdam. Los habitantes de la ciudad, conscientes del incremento de población, dictan leyes y ordenanzas por las cuales la libertad de religiones puede ser mantenida». Y a esto añadía que «cada uno puede seguir su propia creencia, pero no puede mostrar abiertamente que la suya es una fe diferente a la de los habitantes de la ciudad»¹⁹.

En 1619, después de haber estudiado los proyectos de ordenanzas presentados por la comisión *ad hoc*, los Estados de Holanda rechazaron las restricciones sobre las relaciones judeoholandesas recomendadas por Grotius²⁰ y concluyeron que cada ciudad decidiera si admitía a los judíos y bajo qué condiciones. A esto añadieron que, si una ciudad había decidido

aceptarlos, podía asignarles un barrio residencial especial, pero no podía obligarlos a llevar marcas o vestiduras especiales. Incluso Grotius, pese a sus recelos y su preocupación por salvaguardar los intereses de la Iglesia Reformada, reconoció que por razones teológicas y morales (por no mencionar las prácticas), Holanda debía conceder a los judíos el refugio que ellos buscaban y la hospitalidad que se merecían. «Es evidente que Dios desea que vivan en alguna parte. ¿Por qué no aquí mejor que en otro lugar?... Además, los intelectuales que hay entre ellos pueden sernos de alguna utilidad enseñándonos la lengua hebrea». En aquel mismo año el consejo de la ciudad de Amsterdam siguió aquella sugerencia y garantizó oficialmente a los judíos de Amsterdam el derecho a practicar su religión, aunque con algunas restricciones sobre sus derechos políticos y económicos, además de varias reglas que prohibían los matrimonios mixtos y ciertas actividades sociales con los cristianos²¹. El consejo exigía también que los judíos observasen estrictamente su ortodoxia, que siguieran escrupulosamente la Ley de Moisés y no tolerasen desviaciones de la creencia en la existencia de un «Dios creador omnipotente [...]», que Moisés y los profetas revelaron la verdad por inspiración divina, y que después de la muerte hay otra vida en la cual los buenos recibirán su recompensa y los malvados su castigo». Hasta 1657 –pasados nueve años desde que España hubiera reconocido, con la firma del Tratado de Münster, la soberanía de la República Holandesa– no se decidieron los Estados Generales a proclamar realmente que los judíos holandeses eran ciudadanos de la república y que tenían derecho por tanto a la protección de ésta en sus viajes internacionales y en los negocios concertados con firmas o gobiernos de otros países. Antes de esta fecha, los judíos habían sido considerados como un «grupo extranjero»²².

Algunas de las dificultades en las relaciones entre los judíos y los holandeses, en particular la oposición del clero calvinista a garantizar formalmente a los judíos el derecho a practicar su propia religión, tenían sus raíces en la controversia religiosa que azotó a la Iglesia Reformada Holandesa durante la segunda y la tercera décadas del siglo XVII²³. Es verosímil que al menos parte de la razón de la resistencia de Amsterdam a reconocer

a los judíos se encontrara en las tendencias teológicas fuertemente conservadoras que por aquel entonces dominaban la ciudad, y en el poder que sobre ella ejercían los *predikanten* calvinistas y sus aliados.

En 1616, un grupo formado por cuarenta y cuatro ministros de la Iglesia, todos ellos seguidores de Jacobus Arminius, un profesor liberal de teología en la Universidad de Leiden, publicaron una «Recriminación u Objeción», en la cual establecían sus posiciones no ortodoxas sobre ciertas cuestiones teológicas cruciales. Como anticipando la reacción inminente, le pedían protección a los Estados de Holanda. En concreto, los Arminianos, o «Replicantes», rechazaban las estrictas doctrinas calvinistas sobre la gracia y la predestinación. Creían que una persona podía contribuir mediante sus acciones a su propia salvación. Abogaban también por la separación entre las cuestiones de conciencia y las cuestiones de poder político, y desconfiaban de las ambiciones políticas de sus enemigos ortodoxos. Al igual que muchos reformadores religiosos, los Arminianos concebían su cruzada en términos morales: a sus ojos, el verdadero espíritu de la Reforma había sido estrangulado por los cada vez más dogmáticos, jerárquicos e intolerantes guías de la Iglesia Reformada²⁴. Los Arminianos o «Replicantes» tenían de su parte a Johan Oldenbarneveldt, el Abogado o Consejero político (llamado más tarde «Primer Ministro») de los Estados de Holanda, el cargo más importante y poderoso de la república después del jefe del Estado, cuyo dominio se extendía a varias provincias. (El jefe del Estado era también el comandante en jefe de todas las milicias holandesas y, por tradición, un símbolo de la unidad de Holanda; este puesto era tradicionalmente asignado a un miembro de la Casa de Orange/Nassau.)

Con la intervención de ese Abogado o Consejero, lo que inicialmente había sido una disputa doctrinal entre la Iglesia Calvinista y las facultades de la universidad adquirió pronto color político. Los Estados de Holanda, a instancias de Oldenbarneveldt, concedieron a los Replicantes sus demandas, que en realidad sólo sirvieron para solidificar la oposición a la causa de éstos. Los teólogos Contra-Replicantes acusaron a los Arminianos de papismo –una acusación que estos últimos relanzaron contra los primeros²⁵–, mientras que los numerosos enemigos

políticos de Oldenbarneveldt vieron en su apoyo a los liberales la oportunidad de tacharlo de traidor que trabajaba en favor de España, el enemigo católico de Holanda.

Con el tiempo, la batalla Replicantes/Contra-Replicantes sobre la teología fue entremezclándose con opiniones opuestas sobre cuestiones domésticas (como, por ejemplo, la de si las autoridades civiles tenían derecho a legislar sobre la Iglesia y a controlar lo que ésta enseñaba) y sobre política exterior (especialmente en lo relativo al modo de conducir la guerra contra España, y sobre la manera de responder a los recientes alzamientos protestantes en la católica Francia). Durante un cierto tiempo Amsterdam fue una fortaleza de actividad Contra-Replicante, tomando los regidores de la ciudad el partido de los ministros ortodoxos locales. Eran frecuentes las persecuciones, a veces bastante violentas, de los Replicantes. Muchos de ellos fueron despojados de sus empleos y sueldos. En 1617, el propio jefe del Estado, Príncipe Mauricio de Nassau, intervino en la disputa colocándose del lado Contra-Replicante. Este acto fue un movimiento puramente político del príncipe, como parte de su oposición a las políticas emprendidas por Oldenbarneveldt para buscar la paz con España y mantenerse al margen de los asuntos franceses.

El Sínodo de Dort, una reunión de ministros de la Iglesia Reformada Holandesa procedentes de todas las provincias, convocado para considerar la cuestión de los Replicantes, se prolongó desde noviembre de 1618 hasta mayo de 1619. Y su resolución final fue expulsar a los Replicantes de la Iglesia Calvinista. Los representantes de las provincias reiteraron en el sinodo su compromiso con la libertad de conciencia, pero insistieron en que el culto público y la posesión de un cargo quedarán reservados a los calvinistas ortodoxos. La purga de la Iglesia alcanzó a todos los niveles. Oldenbarneveldt fue acusado de traición y decapitado. La persecución de los Replicantes continuó durante una serie de años, aunque para mediados de la década de 1620 la situación se había calmado un tanto. La propia Amsterdam se ganó eventualmente la reputación de ciudad favorable a los Replicantes²⁶.

Las consecuencias de esta crisis del calvinismo para los judíos de la República Holandesa fueron tanto materiales como psicológicas. Era evidente que cualquier acción contra los que no fueran estrictamente calvinistas afectaría no sólo a los disidentes Reformados, sino también a los judíos. De hecho, una de las resoluciones adoptadas por el Sínodo de Dort fue que «había que encontrar un modo de detener la blasfemia practicada por los judíos que viven entre nosotros». Con seguridad, en las mentes de los líderes Reformados la amenaza que pudieran representar los judíos era bastante menor que la de cualquier grupo disidente dentro de la Iglesia. Por su interés en los textos sagrados de las Escrituras Hebreas, incluso los Contra-Replicantes pensaban que los judíos, como remanentes de los antiguos israelitas, eran un pueblo útil para su cultura. Pero, en conjunto, el asunto fortaleció, en el presente inmediato, a los elementos menos tolerantes de la Iglesia Calvinista. El más mínimo alejamiento de la ortodoxia calvinista resultaba ahora más sospechoso de lo habitual. Judíos, católicos y sectas protestantes heterodoxas sentían cernirse sobre ellos el fuego generado por las fuerzas Contra-Replicantes²⁷. Cuando el Consejo de la ciudad de Amsterdam publicó en 1616 un aviso a los judíos de que no criticasen, de palabra o por escrito, a los cristianos, y de que regulasen su conducta; y cuando en 1619 les garantizó el reconocimiento oficial a condición de que se atuviesen a una observancia estricta de la Ley judía, lo hizo en parte para conseguir que los judíos quedasen al margen de la contienda y se guardasen a sí mismos²⁸.

Es evidente que los judíos portugueses, reinstalados desde hacía poco en una sociedad dividida por disputas religiosas, tenían que experimentar por fuerza una cierta sensación de inseguridad. Temían –y no sin buenas razones– que la furia de los calvinistas se volviera contra ellos en cualquier momento y bajo cualquier pretexto, y que la protección que habían encontrado en Holanda fuera demasiado frágil. Esta inseguridad encontró expresión en diversas regulaciones internas emitidas por las autoridades de la comunidad judía: por ejemplo, la orden que amenazaba con castigar a todo el que tratara de convertir al judaísmo a algún cristiano²⁹. Mediante medidas como ésta,

los judíos esperaban reasegurar a sus anfitriones que seguían dispuestos a mantener su casa limpia, y que no tenían la menor intención de interferir en los asuntos calvinistas.

Pese a las diversas restricciones legales impuestas sobre ellos, una vez que los miembros de la comunidad judeo-portuguesa de Amsterdam obtuvieron el derecho a vivir abiertamente y a practicar su religión de manera pública, los judíos gozaron de una mayor autonomía. Los sefardíes estaban autorizados a ordenar su vida según sus propias leyes; aunque, naturalmente, debían actuar con una cierta cautela. Las autoridades laicas que representaban a la comunidad ante los magistrados de Amsterdam tenían que asegurarles que sus representados observaban las regulaciones sobre los judíos promulgadas por la ciudad. Y los holandeses reclamaban su jurisdicción en los asuntos criminales y en la mayoría de las cuestiones legales que excedían el mero control de las costumbres sociales. Por ejemplo, aunque los rabinos gozaban de libertad para officiar en las bodas, todo matrimonio entre no-Reformados tenía que ser legalizado ante las autoridades municipales³⁰. Pero en lo tocante a la legislación religiosa y social y al castigo de su transgresión, los líderes de la comunidad no tenían que guiarse por la ley holandesa, sino por la ley judía y por sus propias y eclécticas tradiciones.

* * *

El hecho de que los miembros fundadores de la comunidad judeo-portuguesa en Amsterdam fueran o bien conversos que retornaban al judaísmo o bien cristianos nuevos judaizantes que ahora, por vez primera, practicaban abiertamente su religión, determinó que el judaísmo heredado por aquella comunidad tuviera un carácter poco ortodoxo. Este judaísmo se había ido solidificando a lo largo de siglos durante los cuales la práctica de los judíos ibéricos estuvo entremezclada con la sociedad católica, y más tarde fue obligada a diluirse en ésta. Las comunidades de conversos en España y en Portugal quedaron efectivamente aisladas de la corriente principal del mundo judío. Su captación de las reglas y prácticas del judaísmo normativo estaba, sobre todo en las generaciones recientes, un tanto dis-

torsionada e incompleta. Muchas leyes y costumbres solo existían ya en la memoria, puesto que no había sido posible observarlas de una manera mínimamente consistente. Un historiador afirma que, hacia finales del siglo XVI, los *marranos* habían abandonado no solo la circuncisión, el sacrificio ritual de animales y muchas costumbres funerarias –actos públicos todos ellos que hubieran sido difíciles de mantener bajo la vigilante mirada de sus vecinos–, sino también el uso de talismanes o amuletos, las plegarias judías ordinarias (que solían consistir en recitar en voz alta unos salmos específicos), y la celebración de determinadas fiestas, tales como la Rosh Hashonah (el Año Nuevo judío)³¹. Tampoco podían los conversos acudir a las autoridades rabínicas o consultar muchos de los textos centrales de su religión ancestral. No tenían acceso a la Torah, al Talmud, o al Midrash, como tampoco a ninguno de los restantes libros de la literatura rabínica, cuyo estudio es tan central para una vida judía informada. En esta situación fueron promovidas muchas leyes particulares, o incluso solo algunos aspectos de estas leyes, mientras que caían en el olvido otras no menos importantes.

Junto a este inevitable proceso de agotamiento se dieron los naturales efectos de la asimilación cultural. El cripto-judaísmo de los conversos, e incluso el judaísmo ibérico antes de la Expulsión, acusaban una fuerte influencia de muchos de los ritos, símbolos y creencias del catolicismo local. Existía, por ejemplo, la preocupación por la salvación eterna, si bien por vía de la Ley de Moisés y no de Jesucristo. Existían también diversos cultos en torno a «santos» judíos. «Santa Esther», la heroína cuya valentía es conmemorada en la fiesta del Purim, tenía una particular importancia, pues ella misma era una especie de *marrano* al haberse visto obligada a ocultar su judaísmo ante su esposo, el rey persa Ahasuarus. Aunque finalmente no tuvo más remedio que revelar su condición a fin de poder salvar a su pueblo de la conspiración del ministro del rey, Haman³².

Por todas estas razones, los primeros judíos de Amsterdam necesitaban una guía externa que los reintegrara en el judaísmo del que habían estado separados durante tanto tiempo. La historia del modo en que los Ashkenazim de Emden, Moses y Aaron Halevi, ayudaron al primer grupo de comerciantes por-

tugueses a retornar a las prácticas judías es solo la parte más legendaria de este proceso. La mayoría de los rabinos que dirigieron a los judíos portugueses de Amsterdam vinieron de fuera de la comunidad. Joseph Pardo había nacido en Salónica, pero residía en Venecia cuando abandonó esta ciudad para officiar como rabino en la comunidad Beth Jacob. Allí hizo un gran esfuerzo por reeducar a los miembros de la congregación en los ritos sefardíes; todo lo que Halevi pudo enseñar había sido de carácter Ashkenazi. Neveh Shalom importó, primeramente, a Judah Vega, de Constantinopla, al que siguió en 1616 Isaac Uziel procedente de Fez, en Marruecos. Uziel, a su vez, entrenó a Menasseh ben Israel y a Isaac Aboab da Fonseca, ambos con fundamentos marranos (procedentes de Madeira y Portugal, respectivamente). El rabino más importante de la comunidad en aquel período, Saul Levi Mortera, no era ni siquiera sefardi. Nacido de familia Ashkenazi en Venecia, llegó a Amsterdam en 1616 y dos años más tarde fue nombrado rabino principal de la comunidad Beth Jacob. Estos rabinos, o *chachamim* («hombres sabios»), de origen no converso, corrigieron o abolieron diversas prácticas que consideraban inconsistentes con la tradición judía, y supervisaron la conformidad de las actividades de la comunidad con los requisitos legales. Pardo, por ejemplo, prohibió a los miembros de Beth Jacob que se reunieran en la sinagoga durante los tres sábados precedentes al noveno día de Ab para lamentarse por la destrucción del Templo, tal como ellos querían, porque (según decía) esa actividad violaba la santidad del día del Sabbath³³.

Venecia jugó un importante papel normativo en este proceso de organización y rectificación de la *kehillah* de Amsterdam. La comunidad sefardí veneciana –una de las más numerosas y prósperas de su tiempo y la más importante para los marranos refugiados que deseaban volver al judaísmo– no solo abasteció de rabinos a sus correligionarios del norte, sino que sirvió también de modelo para la organización interna de la comunidad más reciente. Ya desde sus comienzos, Beth Jacob y Neve Shalom adoptaron de Venecia su estructura de autoridad, por la cual el poder real en la congregación estaba encarnado no en los rabinos, sino en los gobernadores laicos. El equipo de gobernadores regulaba los asuntos políticos, financieros,

judiciales, e incluso religiosos –todo lo relativo al sacrificio y venta de carne autorizados por la ley judía– para salvaguardar a la gente de ofensas morales o religiosas. El poder del rabino era, al menos *de iure*, definido de manera más bien sucinta. Técnicamente, el rabino era un oficial asalariado que trabajaba para el equipo de gobierno y cuya misión principal era la de hacer de líder espiritual y maestro.

Esta ordenación no careció de problemas. En el período de 1616-19, un conflicto sobre el reparto del poder dividió a una de las congregaciones. El origen exacto de la disputa no está totalmente claro. En ella se barajaban varias acusaciones contra el médico David Farar, uno de los líderes de la congregación Beth Jacob, hombre con fama de liberal, e incluso (al menos según sus oponentes) de librepensador. Según el relato de un observador del cisma, Farar fue acusado de haber contratado como *schochet* a un hombre al que los rabinos consideraron más tarde como persona no cualificada para aquella tarea; al parecer, Farar se negó a despedirlo³⁴. Según la versión de otro testigo, lo que aquí se ventilaba era la discusión de ciertas opiniones heterodoxas –sobre la interpretación de unos textos bíblicos y de la eficacia de la cabala– cuya propuesta se atribuía a Farar. (En esta segunda versión, la cuestión del *schochet* concernía no a Farar mismo, sino a su suegro, Abraham Farar)³⁵. Farar fue denunciado (o quizás incluso proscrito, o *cherem*) por Joseph Pardo, el rabino de Beth Jacob, que al parecer estaba apoyado por Isaac Uziel, el severo rabino conservador de Neve Shalom. Farar confiaba en poder reafirmar sus opiniones y negar la competencia de los rabinos en esta cuestión. Podía incluso haber cuestionado su autoridad para dictar una orden de expulsión de un individuo alegando que esta autoridad era prerrogativa del equipo gubernativo (el *parnassim*) de la congregación, del cual él era miembro. Lo cierto es que, como resultado de la disputa, Beth Jacob quedó dividida en dos bandos: un grupo se unió al *parnas* Farar, y el otro siguió al rabino Pardo. El grupo de Pardo decidió segregarse de Beth Jacob y formó una nueva congregación llamada Ets Chaim («Árbol de Vida») y, más tarde, Beth Israel. Su primera acción fue bloquear y establecer un control sobre la casa de Beth Jacob que era usada como sinagoga, iniciando con ello una querella sobre la propiedad de la

congregación. Mientras tanto, y cuando Pardo se marchó de Amsterdam, Saul Levi Mortera buscó otro rabino principal para Beth Jacob. Esta persona fue encontrada en la facción pro-Farar, entre otros por Abraham de Spinoza, que acababa de llegar de Nantes.

El asunto Beth Jacob quedó finalmente zanjado en 1619 cuando la sala de justicia holandesa designó unos árbitros³⁶. El grupo Farar, que continuó utilizando el nombre de «Beth Jacob», fue premiado con la propiedad de la sinagoga. Pero ambos grupos pidieron también un veredicto a los líderes de la comunidad veneciana y enviaron a Venecia a sus propios representantes para que presionaran sobre sus respectivas demandas. Venecia se negó a condenar a Pardo o a Farar y trató de resolver tanto las cuestiones relacionadas con la pretendida heterodoxia de Farar como los problemas prácticos y administrativos sobre la propiedad de la sinagoga en un espíritu de conciliación y compromiso³⁷.

Además de demostrar hasta qué punto los gobernadores laicos y los rabinos se enfrentaban a veces por cuestiones de poder dentro de las primeras comunidades, este episodio –y ésta no fue la única vez que se apeló a Venecia– es revelador del papel que jugaban los sefardíes de la república italiana como fuente de autoridad legal y religiosa para los judíos de Amsterdam.

Cada una de las tres congregaciones existentes a partir de 1619 tenía su propio equipo de gobernadores y su particular conjunto de rabinos. Cada equipo de gobierno constaba de cinco oficiales: tres *parnassim* y dos asesores, eventualmente llamados *parnassim* todos ellos. (Cuando las tres congregaciones se fundieron más tarde en una sola, los equipos quedaron consolidados en un único *ma'amad*, compuesto de seis *parnassim* y un *sabbiui*, o tesorero.) El rabino principal de Beth Jacob después de 1618 fue Mortera, secundado por Moses Halevi (hasta 1622, cuando Halevi volvió a Emden). Entre los *chachamim* de la congregación Neve Shalom en el período que siguió a la muerte de Uziel en 1622, se encontraban Menasseh ben Israel y Samuel Cohen. David Pardo tomó posesión del cargo de rabino principal de Beth Israel en 1619 tras la muerte de su padre; desde

1626 hasta 1629 fue ayudado por Joseph Delmedigo, procedente de Creta. Isaac Aboab da Fonseca, que sería pronto una figura prominente en la comunidad, fue nombrado también *chacham* de esta congregación en 1626, a la temprana edad de veintiún años.

A pesar de sus respectivas independencias, Beth Jacob, Neve Shalom y Beth Israel cooperaron bastante entre sí, sobre todo en los proyectos que tenían una importancia especial para el conjunto de la comunidad judía portuguesa. En sus comienzos, Beth Jacob y Neve Shalom tuvieron cada una su propia asociación Talmud Torah para la educación. Pero hacia 1616 se fundieron en una sola hermandad educacional. Una asociación también conjunta, *Bikur Cholim*, atendía a los enfermos y ayudaba al transporte de los difuntos al cementerio. Existía también la *Honen Dolin*, una especie de fundación establecida en 1625 para conceder préstamos; y desde su creación en 1615, una asociación de caridad (siguiendo el modelo de una asociación similar en Venecia) les procuraba una dote a las niñas huérfanas y a las doncellas pobres³⁸, la «Santa Companhia de dotar orfans e donzelas pobres» (la «Dotar» en su forma abreviada). La ayuda de Dotar no se restringía a las residentes en Amsterdam, y ni siquiera en Holanda. Las doncellas pobres que fueran «miembros de la nación portuguesa o española, las jóvenes hebreas», tanto si vivían en Francia, en Flandes, en Inglaterra o en Alemania, tenían derecho a recibir ayuda. La única condición era que se casasen con un judío circunciso bajo un baldaquí nupcial (*chuppah*) en una ceremonia judía.

En 1622 fue instituida una junta de representantes, los *Senhores Deputados*, para supervisar las cuestiones de interés para la comunidad en su conjunto. La junta estaba compuesta de dos *parnassim* de cada congregación, y cuando las cuestiones eran de particular importancia se reunían los quince *parnassim* –los *Quinze Senhores*–. Los *deputados* estaban autorizados a regular, entre otras cosas, las tasas internas (especialmente los *imposta*, un gravamen sobre las transacciones de importación y exportación, que era una fuente extremadamente importante de recaudación de fondos para el tesoro de la comunidad), el nombramiento de *shochetim* y la provisión de carne autorizada, los entierros, a través de la sociedad Beth Chaim, y la inmigración.

La inmigración fue un asunto de gran importancia para la comunidad en los años 1620. En 1609, la población judía sefardí de Amsterdam constaba apenas de unos doscientos individuos (de un total de población municipal de 70.000 personas); en 1630, había aumentado en cien más (mientras la población de la ciudad se elevaba hasta 115.000). El crecimiento tenía un carácter muy heterogéneo. La mayor parte de los inmigrantes seguían siendo descendientes de portugueses o españoles, los herederos judíos de los *marranos* ibéricos. El lenguaje diario en las calles y en el hogar era el portugués, con el añadido de algunas palabras hebreas, españolas e incluso holandesas. (El español era considerado como la lengua de la literatura de calidad, y el hebreo quedaba reservado para la liturgia. Puesto que casi todos los miembros adultos de la comunidad de 1630 habían nacido y crecido en entornos cristianos y recibido su educación en escuelas cristianas, eran muy pocos los que conocían el hebreo.) Pero el que visitaba la comunidad podía tener ocasión de oír también hablar francés, italiano, e incluso tal vez algo de latín, pues eran muchos los judíos procedentes de Francia, de Italia, del Norte de África y del cercano Oriente, igualmente de ascendencia conversa, que llegaban a Amsterdam atraídos por el renombre de su libertad y riqueza.

Con gran consternación por parte de los portugueses, no todos aquellos sefardíes tenían el mismo nivel de cultura y de prosperidad que las antiguas familias de mercaderes. Una manera de controlar la población de la comunidad (e indirectamente su carácter) consistía en animar a muchos de los recién llegados, a menudo indigentes, a que se instalasen en otro lugar. De hecho, los *imposta* fueron instituidos en parte como fuente de dinero para ayudar a los judíos pobres a asentarse en ciudades en las que el coste de la vida fuera menor que el de Amsterdam³⁹.

Más difícil resultó asimilar a los judíos Ashkenazim que emigraban a llegar desde Alemania y Polonia en la segunda década del siglo XVII⁴⁰. La mayor parte de estos primeros inmigrantes del este que hablaba Yiddish provenía de guetos, y su número era pequeño. Pero cuando la Guerra de los Treinta Años les hizo la vida más difícil a los judíos en el territorio alemán, y las persecuciones antisemitas se volvieron más duras

y frecuentes, la población Ashkenazim de Amsterdam aumentó de manera considerable. Para finales del siglo, los judíos alemanes, polacos y lituanos superaban a los sefardíes casi en proporción de dos a uno.

Las diferencias entre los sefardíes de Amsterdam y los Ashkenazim en aquellas primeras décadas eran realmente chocantes. Mientras que los portugueses eran personas relativamente bien acomodadas y estaban muy bien organizados, los *tudescos* eran en su mayor parte pobres y carecían de la más mínima organización comunal. Con muy pocas excepciones (siendo una de ellas el rabino Mortera), los Ashkenazim educados preferían no emigrar a Amsterdam. Los nuevos colonos eran principalmente vendedores, tales como carniceros y chamarileros. Todas estas gentes se convirtieron rápidamente en personas dependientes de la comunidad portuguesa, tanto espiritual como económicamente. Los sefardíes les proporcionaban empleo (como matarifes, vendedores de carne, impresores, o incluso como sirvientes domésticos), y les permitían rezar en las sinagogas de la congregación, y (hasta 1642) enterrar a sus muertos en Ouderkerk. Poco a poco, los Ashkenazim aprendieron a organizarse social y religiosamente con independencia de la comunidad portuguesa, y en 1635 establecieron su primera congregación.

Aunque no fueran particularmente instruidos, los Ashkenazim que se asentaron en Amsterdam, en cambio, no habían quedado separados como grupo del judaísmo normativo y forzados a asimilarse a la sociedad gentil local, como lo habían sido los *marranos* de Portugal y de España. Por el contrario, tanto ellos como sus antepasados habían seguido viviendo durante siglos según el modo tradicional de los judíos y aislados de la cultura circundante. Conocían el lenguaje de la Torah y las demandas de las *halacha* (normas). Por esta razón, algunos Ashkenazim tenían preparación suficiente para conquistar fama y respeto como profesores en la comunidad portuguesa. Pero, en conjunto, los sefardíes se sentían más bien molestos por la presencia entre ellos de los judíos alemanes y polacos. Les incomodaban sus raídos vestidos y sus arcaicas y «zafias» costumbres y prácticas. Los Ashkenazim de la Amsterdam del siglo XVII no fueron nunca capaces de adquirir el prestigio o la categoría

de los portugueses. Las diferencias entre ambos grupos resultaban inmediatamente perceptibles para cualquiera que caminara por las principales calles del barrio judío. Los aguafuertes del período (algunos debidos a artistas holandeses bien conocidos) muestran que los vestidos de los sefardíes eran elegantes, bien confeccionados, y en muchos aspectos indistinguibles de los de los holandeses. Desde sus peinados, sombreros y capas hasta sus medias y zapatos, los portugueses adoptaban las maneras de la clase mercantil de Amsterdam, con la cual mantenían regulares contactos tanto sociales como de negocios. Los Ashkenazim, por su parte, eran claramente reconocibles por sus largos y oscuros abrigos, sus barbas descuidadas y sus anticuadas capas.

A pesar de las diferencias sociales y culturales entre los dos grupos –los matrimonios entre Ashkenazim y Sefardíes estaban absolutamente mal vistos–, y a pesar de las situaciones embarranzosas en que los Ashkenazim solían colocar a los sefardíes ante los holandeses, los portugueses se mostraban financieramente generosos con aquellos empobrecidos europeos del centro y del este. Ése fue especialmente el caso a partir de 1628, cuando los *deputados* decidieron que una determinada cantidad de dinero de los *imposta* fuera distribuida entre los Ashkenazim pobres. Pero esta simpatía y generosidad no duraría mucho tiempo. Los portugueses se mostraron pronto impacientes con sus indigentes vecinos. En 1632, el año en que nació Spinoza, se ordenó que se colocaran dos cepillos para los Ashkenazim, «al fin de evitar las molestias y el alboroto que provocan cuando tienden sus manos para pedir en las puertas». En 1664, un bando declaró que la caridad privada ejercida con los alemanes, los polacos o los lituanos sería castigada. Después de esto continuó existiendo algún apoyo institucional –en su mayor parte a través de la sociedad Avodad Chesed–, pero importantes cantidades de los ingresos de la comunidad fueron específicamente utilizadas «para devolver a nuestros pobres hermanos» a sus países de origen⁴¹.

No es fácil determinar el grado de bienestar económico que alcanzaron los sefardíes de Amsterdam. Algunas familias eran bastante ricas, aunque no tanto como las más acaudaladas de las holandesas. Según las listas de impuestos de 1631, Bento Osorio tenía unos ingresos de 50.000 guilders, y los de Cristoffel Mendes eran de 40.000⁴², mientras que las ganancias de los empresarios holandeses más dinámicos llegaban fácilmente a las seis cifras. Y en 1637, los ingresos del Príncipe Frederick Hendrik, el jefe del Estado, fueron de 650.000 guilders. En la Banca de Amsterdam, observa un historiador, «había judíos en diversos lugares, aunque no ocupaban un lugar predominante, como algunos han afirmado. Su capital era insuficiente. Entre los grandes banqueros no había un solo judío, y, cuando se comparan sus riquezas con las de los grandes mercaderes y empresarios, las de ellos resultan insignificantes⁴³. Por otra parte, la mayor parte de la riqueza judía estaba concentrada en manos de menos del 10 por ciento de las familias. A pesar de ello, la comunidad sefardí tomada en conjunto alcanzó, hacia el tercer cuarto del siglo, un promedio de riqueza mayor que el de la población de Amsterdam en general⁴⁴. Puede afirmarse sin temor que, en los años 1630, el nivel de la mayoría de las familias portuguesas era modestamente confortable.

La fuente principal de la prosperidad de la comunidad judéo-portuguesa de Amsterdam –y el dominio de su indiscutible contribución al rápido crecimiento de la economía holandesa en la primera mitad del siglo XVII– fue el comercio. Entre los judíos había sin duda médicos, cirujanos, impresores, profesores y otros profesionales, cuya cantidad estaba en función de qué gremios excluyeran a los judíos y cuáles no. Pero los más numerosos eran, con mucho, los mercaderes y los agentes comerciales. En los años 1630, los judíos controlaban una porción relativamente importante del comercio exterior holandés: las estimaciones son tan altas como del 6 o el 8 por ciento del total de la República, y el 15 o el 20 por ciento para la ciudad de Amsterdam⁴⁵. El comercio judío con España y Portugal y sus colonias era perfectamente equiparable al comercio de las compañías holandesas con las Indias Orientales y Occidentales. Según los registros de los *imposta* –la tasa sobre el negocio que era calculada según el valor total de una transacción, incluyen-

do mercancía, gastos de transporte, derechos de aduanas, seguros, etc.-, la cifra que alcanzaron los negocios realizados por los judíos en 1622, tanto por cuenta propia como en representación de otros, ascendió a 1,7 millones de guilders; y al año siguiente superó los dos millones. Entre 1630 y 1639, los judíos facturaron un promedio anual de casi 3 millones de guilders⁴⁶. Pero más impresionante aún es el hecho de que pudieran labrarse una parcela de la economía tan relativamente grande y fecunda sobre la base de un área de operaciones que era más bien estrecha y confinada.

Durante las tres primeras décadas del siglo, las rutas más importantes para los mercaderes judíos fueron las que unían a Holanda con Portugal y sus colonias (especialmente Brasil). Su actividad se centraba en unos pocos productos selectos: desde el norte exportaban grano (sobre todo trigo y centeno) a Portugal, como también varios productos holandeses a las colonias de la República en el Nuevo Mundo; desde Portugal transportaban sal, aceite de oliva, almendras, higos y otros frutos, especias (como jengibre), madera, vino, lana, y algo de tabaco. El mayor volumen de negocios durante aquellos años fue sin duda el proporcionado por el azúcar de Brasil, junto con otros productos coloniales portugueses (madera, especias, piedras preciosas y metales). Los sefardíes controlaban más de la mitad del comercio azucarero, con la consiguiente irritación de los directores de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales. Según un documento de los comerciantes judíos de Amsterdam en 1622 –redactado a fin de demostrar a los holandeses los «beneficios que podrían obtener sus provincias de la navegación y el comercio» controlado por los judíos si consentían en una exención del monopolio sobre el comercio con Brasil acabado de conceder a la Compañía Holandesa–, el crecimiento de las importaciones de azúcar en los doce años anteriores había sido tal, que solamente en Amsterdam hubo que construir hasta veintiuna nuevas refinerías⁴⁷. Mientras duró la Tregua de los Doce Años concertada entre las Provincias Unidas y España (desde 1609 a 1621), los productos coloniales fueron transportados a Lisboa, Oporto, Madeira y las Azores, y de allí a Amsterdam y otras ciudades del norte. Con la reanudación de la guerra, que alejó a los barcos holandeses de los puertos espa-

ñoles, los productos solían ser transportados directamente desde Brasil a Amsterdam.

Los judíos de Amsterdam se asociaban con compañeros portugueses –usualmente mercaderes cristianos nuevos– que tendían a invertir sus capitales en sus propias sociedades más que en las poderosas compañías holandesas. Cuando los portugueses asentados en Amsterdam volvieron al judaísmo, adoptaron con frecuencia nombres judíos para usar en el interior de la comunidad, mientras conservaban sus nombres portugueses de cristianos nuevos para los negocios y otros menesteres (al igual que muchos judíos actuales tienen nombres judíos hebreos en adición a sus ordinarios nombres familiares). La persona que la mayoría de los comerciantes holandeses conocían como Jerónimo Nuñes da Costa, era llamado Moseh Curiel por sus compañeros judíos; Bento Osorio se llamaba Benito Osorio, y Francisco Nuñes Homem era David Abendana. No obstante, en sus relaciones con sus compañeros portugueses (y, según la ocasión, con los españoles), los sefardíes usaban a menudo sobrenombres holandeses para esconder de las miradas de inquisidores curiosos y sus espías sus orígenes ibéricos. Así, Abraham Perera se convirtió en «Gerardo van Naarden»; David Henriques Faro en «Reyer Barentsz Lely», y (más literalmente) Josef de los Ríos resultó ser «Michel van der Rivieren», y Luis de Mercado, «Louis van der Markt»⁴⁸. Sus nombres reales los habrían delatado como portugueses residentes en Amsterdam (y, por tanto, probablemente como judíos), poniendo con ello en peligro tanto a sus compañeros y socios portugueses como a sus propios familiares que seguían viviendo en Iberia.

Cualquier tipo de conexión judía tornaba sospechoso a un individuo a los ojos de la Inquisición, que continuaba vigilando celosamente a la población conversa. En ocasiones, la Inquisición lograba alcanzar, e incluso golpear ferozmente, a aquellos que habían conseguido escapar de sus manos. La comunidad de Amsterdam quedó horrorizada cuando, en 1647, recibió la noticia de la inmolación en la hoguera de Isaak de Castra-Tartos, uno de sus compañeros. El joven Isaak había dejado Amsterdam para introducirse en España y Portugal a fin de intentar la reconversión de *marranos* al judaísmo. El suyo era un proyecto absolutamente disparatado. Fue aprisionado, por supues-

lo, y obligado a confesar sus «crímenes». Se contaba que, desde lo alto de la pira, recitaba la *shema*: «Escucha Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es uno». En Amsterdam se celebró un servicio funerario dirigido por el rabino Mortera.

Con el fin de la tregua en 1621, las fortunas de los judíos holandeses sufrieron un gran revés como consecuencia de la prohibición del comercio directo entre España o Portugal con Holanda, dictada por la Corona Española. Bajo aquellas circunstancias, muchos judíos decidieron emigrar a un territorio neutral (tal como Hamburgo o Gluckstadt) para poder continuar con sus negocios. No obstante, el comercio ibérico-sefardí holandés continuó existiendo gracias al contrabando. El uso de barcos neutrales les permitía burlar el embargo de buques holandeses, y sobre todo los contactos secretos con Portugal y España, a través de su red de familiares o conversos, hicieron posible que los judíos residentes en Amsterdam siguieran manteniendo sus negocios, aunque a una escala sustancialmente más reducida. Pero incluso en esta etapa fueron capaces de expandir su comercio con Marruecos (municiones y plata), con España (fruta, vino, plata, y lana), y con ciudades italianas tales como Leghorn y Venecia (seda y cristal).

El comercio de ultramar controlado por los sefardíes logró manejillas para la economía doméstica holandesa, estimulando la industria de la construcción naval y de las actividades con ella relacionadas, como la de la refinería del azúcar. Y eso que los judíos en sí se encontraban más bien restringidos en sus opciones comerciales locales. No podían abrir tiendas ni vender al por menor, e igualmente estaban excluidos de la mayoría de los oficios tradicionales gobernados por los gremios (a excepción de médicos, farmacéuticos y libreros). Aunque los mercaderes judíos podían comprar su propia ciudadanía, esa compra no les abría las puertas a todos los derechos burgueses (y esta ciudadanía no era ni hereditaria ni transferible a sus hijos). Una ordenanza emitida en Amsterdam en 1632 estipulaba expresamente que «los judíos tenían garantizada la ciudadanía por razones de transacciones comerciales... pero no la licencia para convertirse en tenderos». Y, sin embargo, este pueblo siguió mostrándose capaz de obtener beneficios de las nuevas oportu-

tunidades que se abrían en la ciudad como resultado del comercio colonial, puesto que estas oportunidades surgían en áreas aún no cubiertas por los gremios existentes o gestionadas por intereses bien enraizados: la talla y el pulido de los diamantes, la elaboración del tabaco o los tejidos de seda, por mencionar solo unas pocas. Los judíos holandeses consiguieron incluso intervenir en la refinería del azúcar, aunque ésta era una actividad de la que habían estado excluidos hasta el año 1655⁴⁹.

* * *

La vida de los judíos en la Amsterdam del siglo XVII estuvo, en su mayor parte, concentrada en un territorio claramente definido. No había restricción legal alguna respecto al lugar en donde podían vivir, pero la falta de espacio en las partes viejas de la ciudad, como también la necesidad de residir cerca de sus compañeros (y de su sinagoga) para poder desarrollar una comunidad propiamente ortodoxa, favorecieron que los judíos que llegaron en las primeras décadas del siglo XVII tendieran a concentrarse en la nueva sección resultante del proyecto de extensión urbana de 1593. Estaba, en primer lugar, el barrio de Vloonburg (o Vlooienburg), una isla cuadrada de tierra recientemente ganada al mar y rodeada por una serie de canales y el río Amstel, a la que se accedía por cuatro puentes (el nombre del barrio, cuyo terreno se inundó en una ocasión, viene precisamente de la palabra holandesa para inundación: *vloed*). Vlooienburg estaba dividida en cuatro plataformas principales cortadas por dos importantes calles que se cruzaban por el centro de la isla, con dos plataformas adicionales sobre el río Amstel. Aquí, en el distrito conocido ahora como el «Waterlooplein» estaban el Nieuwe Houtmark, el Houthgracht, la Leprozenburgerwal, la Lange Houtstraat, la Korte Houtstraat y el Binnen Amstel. Antes de la llegada de los judíos, buena parte de esta área había estado dedicada a la preparación y venta de la madera (*hout* en holandés, y de ahí los nombres), de importancia capital para la construcción de las famosas flotas mercantiles y militares holandesas. Además de lugar de residencia de los judíos, todavía seguía siendo una zona de almacenes y de arte-

casas de la madera. Las casas del interior de la isla eran principalmente de madera, no de ladrillo, como los edificios más sumptuosos que bordeaban los canales más importantes de la isla. En los años 1630, los Askhenazim pobres fueron asentados en aquellas angostas calles y bocacalles. Los mejor situados entre los sefardíes vivían en los anchos y ventilados bulevares de los bordes exteriores (especialmente a ambos lados del Houtgracht).

El otro foco importante del barrio judío era la Breestraat (llamada posteriormente la «Jodenbreestraat», o Calle Ancha de los Judíos), que corría paralela a la calle que formaba el eje horizontal de la isla de Vlooienburg. La Breestraat y Vlooienburg estaban conectadas por un pequeño bloque ciudadano y un puente sobre el canal. La comunidad construyó en 1679, en el extremo occidental de la Breedestraat, su nueva y magnífica sinagoga, que aún sigue estando allí. En 1650, 37 de las 138 casas existentes en la isla de Vlooienburg (o el 20 por ciento) eran total o parcialmente propiedad de los judíos portugueses. Los portugueses representaban también alrededor del 24 por ciento de los propietarios de todo el barrio, aunque el porcentaje de los residentes judíos en aquel distrito era bastante más alto, pues eran muchos los propietarios holandeses que les tenían alquiladas sus casas. Un 80 por ciento de las parejas de sefardíes incluidas en el censo de matrimonios en la ciudad entre los años 1598 y 1635, vivían en la zona de Vlooienburg-Breestraat⁵⁰.

El barrio judío no era en absoluto un gueto. Muchas personas no judías vivían y trabajaban también en aquellas calles (entre las que figuró, durante algún tiempo, Rembrandt, como también un buen número de pintores famosos y marchantes de arte: Hendrick Uylenburgh, Paulus Potter, Pieter Codde y Adriaen van Nieulant). Y los judíos más ricos tendían a mudarse desde este distrito a otros barrios más elegantes de Amsterdam junto a los canales. Manuel Barón de Belmonte, por ejemplo, vivía en el Herengracht, y la familia De Pinto en una mansión de la St. Antoniesbreestraat. La comunidad sefardí no vivía en absoluto como grupo aislado; bien el contrario, los judíos portugueses mantenían un estrecho contacto comercial, in-

telectual y social con sus vecinos holandeses. Había sirvientas cristianas en casas judías (una situación que naturalmente daba lugar a rumores sobre escándalos sexuales, algunos de ellos ciertos) y se realizaban proyectos comerciales conjuntos entre judíos y holandeses. También era público que los judíos de Amsterdam frecuentaban los cafés y las tabernas, donde presumiblemente consumían bebidas no autorizadas y cerveza⁵¹.

Algunos grabados procedentes de la época de Spinoza muestran las principales calles del barrio judío alineadas bajo los árboles, con un aspecto cuidado y próspero, y con toda la actividad comercial y social que uno podría esperar en el barrio urbano de una ciudad holandesa del siglo XVII. La mayor parte de las casas de ladrillo siguen un patrón estándar en Amsterdam, típicamente estrechas y altas, aunque hay algunas más bien anchas, con estructura de mansiones, que eran sin duda propiedad de las familias más prósperas. No todos los edificios eran residenciales: había también almacenes de maderas, oficinas mercantiles y otros establecimientos comerciales. Durante el día, las calles bullían de personas que gestionaban sus negocios, compraban, o simplemente deambulaban –visitando, por ejemplo, el *grootenmarkt*, el mercado de verduras, junto al *Houtgracht*–, mientras que embarcaciones de variados tamaños transitaban por el canal que corría a lo largo de la calle. El viaje hasta el cementerio de Ouderkerk constituía un agradable y breve paseo remontando el Amstel. Según todas las apariencias, el barrio judío portugués en donde nació Spinoza era prácticamente indistinguible de cualquier otro de la ciudad de Amsterdam. Los sonidos –las palabras habladas o cantadas– e incluso quizás los olores que salían de las cocinas eran ibéricos, sus habitantes eran de piel más oscura y con fisonomía mediterránea, pero su aspecto era evidentemente holandés.

En menos de tres décadas, los sefardíes habían conseguido recrear en las riberas del Amstel lo que se habían visto forzados a dejar tras ellos ciento cuarenta años antes en España y Portugal: una rica y cosmopolita cultura distintivamente judía. El hecho de que Amsterdam llegara a ser celebrada más tarde como la «Jerusalén del Norte» no fue sino un proceso lógico.

ABRAHAM Y MIGUEL

Es un día típico de los años 1610: las dos orillas del Houtgracht, el canal que separa la cuadrada isla de Vlooienburg de su vecina Breestraat, hierven de actividad; flotillas enteras de barcas cargadas de maderos que transportan sin descanso a lo largo del canal toneladas de madera hasta el río Amstel; diligentes marchantes de arte que exhiben y ofrecen orgullosos sus pinturas a todo el que pasa por delante de sus establecimientos, y el ir y venir de los atareados judíos que acuden presurosos a sus citas de negocios llenan de colorido y de vida las calles adyacentes al canal. Y, por encima de todo aquel bullicio, las tres sinagogas de la comunidad dominando el panorama. Tanto si vive en el interior de la isla como en la vecina zona de la Breestraat, todo miembro de la comunidad judía portuguesa tiene que pasar por el Houtgracht varias veces al día. Se topará con él en su camino de ida o de vuelta de la sinagoga, cuando asista a la reuniones comunales o de la congregación, cuando se detenga a charlar con otro colega, o cuando lleve a sus hijos a la escuela de la comunidad.

Entre los sefardíes que uno solía encontrar en las inmediaciones del canal al ir al trabajo o a la sinagoga había uno llamado Abraham Jesurum de Spinoza, alias Emanuel Rodríguez de Spinoza, que a menudo utilizó el nombre de Abraham de Spinoza de Nantes, para distinguirse de otro miembro de la comunidad, Abraham Israel de Spinosa de Villa Lobos (alias

Gabriel Gomes Spinoza). El nombre «de Spinoza» (o «Despinosa» o «d'Espinoza», entre otras variantes) deriva del portugués *espinhosa*, que significa «de un lugar espinoso». La familia pudo haber sido originalmente una de aquellas que, al igual que muchas otras, huyeron de España a Portugal en el siglo xv. Por cuanto sabemos, Abraham nació en Portugal. Pero el primer registro conservado lo sitúa en Nantes en 1596. Probablemente pasó a Francia en algún momento de los inicios de 1590, y es muy verosímil que lo hiciera con su hermana Sara. Al parecer, tuvo también un hermano, con su respectiva familia. Tal vez algún pariente o amigo fuera denunciado como judiante ante el tribunal de la iglesia local, y la voraz Inquisición se quedaba raramente satisfecha con un solo individuo y disponía de medios expeditivos para soltar la lengua y conseguir nuevas denuncias. Era frecuente que tan pronto como un clan converso sospechaba que las autoridades se interesaban por uno cualquiera de sus miembros, por lejos que éste pudiera encontrarse, toda la familia escapara de inmediato sin pensárselo dos veces.

En diciembre de 1656, Emanuel Rodríguez Vega, que hacia 1590 se encontraba en Amsterdam, le otorgó un poder a Abraham Spinoza de Nantes para que actuase en nombre suyo y recuperase algunas mercancías que le habían sido confiscadas por los españoles. El conjunto de aquellas mercancías –compuesto por veintidós piezas de bayeta del propio Rodríguez Vega, ocho pieles de búfalo y treinta y dos piezas de seda tornasolada, propiedad de Rodríguez Vega y de su hermano, Gabriel Fernandes, de Amberes; diez piezas de franela, pertenecientes a Luis Fernandes de Amberes y Manuel de Palachios de Lisboa; veinticinco piezas de franela pertenecientes a Bartholomeus Sanches de Lisboa; cuatro piezas de franela, propiedad de Simón Dandrade de Oporto; y un envío que contenía algunos tejidos de Haarlem pertenecientes a Bartholomeus Alveres Occorido, «comerciante portugués» (presumiblemente de Amsterdam)– se encontraba en el barco holandés *De Hope*, capitaneado por Jan Rutten y ligado a Viana en Portugal. Como Holanda y España seguían en guerra, el barco y su carga habían sido confiscados por soldados españoles y conducidos al puerto de Blavet, en Francia. Rodríguez Vega, identificado como «co-

mercante de la nación portuguesa y al presente en Amsterdam», autorizaba al «honorable Emanuel Rodrígues Spinoza, residente en Nantes en la Bretaña francesa, a buscar y encontrar los mencionados bienes [...] [y] a hacer al respecto todo lo que el declarante haría o pudiera hacer si estuviera presente»¹. No se sabe por qué comisionó Rodríguez Vega a Abraham para que se encargase de esta misión. ¿Había conexiones familiares entre ellos? ¿O antiguas relaciones de negocios? ¿Tenía Abraham una reputación particularmente buena para realizar operaciones de este tipo? Fuera cual fuera la razón, el hecho es, en todo caso, un claro exponente de la amplia red de conexiones que poseían los judíos o nuevos cristianos portugueses. A través de esta red podían prestarse apoyos mutuos superando las fronteras internacionales. Los sefardíes de Amsterdam solían comisionar con frecuencia a agentes judíos o cristianos nuevos residentes en diversos países para que actuasen en su nombre, particularmente cuando había que tratar con España en épocas en las que no existía ninguna tregua.

Fueran cuales fueran los posibles orígenes de la relación entre Abraham Spinoza de Nantes y Emanuel Rodríguez Vega, el hecho es que, durante veinte años, el uno y el otro fueron miembros en Amsterdam de la misma congregación, la Beth Jacob. Abraham dejó Nantes para instalarse en los Países Bajos en algún momento anterior a 1616. Los restantes miembros de la familia lo acompañaron o lo siguieron poco después. Abraham y su hermana Sara se dirigieron a Amsterdam, mientras que un tal Isaac Espinoza «que venía de Nantes» acabó en Rotterdam². En 1616, Abraham vivía en el Houtgracht con sus hijos, Jacobo y Raquel, los dos nacidos probablemente en Francia. Sabemos que en ese año se encontraba en Amsterdam porque el 18 de junio «Abraham Jeserum Despinosa de Nantes» se inscribió en la «Dotar», la fundación de caridad para jóvenes huérfanas, con una suscripción de 20 guilders, «asumiendo la obligación para él y para sus herederos de cumplir y acoger todas las regulaciones de esta santa sociedad». En los documentos notariales públicos se identificaba a sí mismo como «comerciante portugués en la ciudad de Amsterdam», siendo entonces el único agente portugués autorizado en Francia para actuar en nombre de las compañías de Amsterdam. Sus negocios debie-

ron consistir, al menos en parte, en la importación de fruta y nueces de Portugal. En 1625 acordó comerciar (bajo el nombre de Manuel Rodrígues Spinoza) en almendras con Antonio Martínes Vega. Según todas las apariencias, el éxito de Abraham en los negocios era moderado, y es evidente que no era uno de los miembros más prósperos de la comunidad portuguesa. Su cuenta en el Banco de Amsterdam era más bien modesta, y en 1631 su pago de las tasas para los Estados de Holanda (la mitad del uno por ciento de la fortuna propia si ésta sobrepasaba los mil guilders) fue sólo de veinte guilders. Esto quiere decir que su capital se movía en aquel año en torno a los cuatro mil guilders. Según A. M. Vaz Dias, uno de los más importantes historiadores de los judíos holandeses de aquel siglo, semejante cantidad «no era una gran fortuna, incluso en aquellos días, y sobre todo para un comerciante portugués»³.

Abraham jugó un papel prominente e importante en la congregación Beth Jacob, como también en la más amplia comunidad judía de Amsterdam, y fueron en parte sus esfuerzos los que colocaron a la familia Spinoza en el lugar respetable que ocupó dentro de su sociedad. De 1622 a 1623 (el 5383 por el calendario judío), Abraham fue el representante de la congregación Beth Jacob en el consejo administrativo del cementerio de la comunidad, Beth Chaim, en Ouderkerk. En 1624-25 (5385), y luego continuadamente desde 1627 a 1630 (5388-90) fue uno de los *parnassim* en el *ma'amad*, o equipo de gobierno laico, de Beth Jacob. Esto quiere decir que durante aquel mismo tiempo sirvió también en el equipo de gobierno conjunto (los *Senhores Quinze dos tres Mahamat*) de la comunidad judía portuguesa. Los *Senhores Quinze* no convocaban un pleno salvo en ocasiones extraordinarias. La mayor parte de los asuntos de interés general para la comunidad eran despachados regularmente por el grupo de diputados formado por los tres gobernadores de la congregación, los *Senhores Deputados*. Abraham fue uno de esos *deputados* de Beth Jacob en 1627-28 (5388) y en 1628-29 (5389).

Hubo sin duda otros episodios menos afortunados, y –a los ojos de algunos de sus colegas– menos honorables en la vida de Abraham de Spinoza dentro de la comunidad sefardí de Amsterdam. El 3 de diciembre de 1620, Abraham y su sirvienta fue-

ron conducidos al juzgado por las autoridades municipales. La noticia decía lo siguiente:

Emanuel Rodrígues Spinosa, de nacionalidad portuguesa, fue conducido al juzgado por la guardia judicial y dejado luego en libertad condicional bajo la solemne promesa de que siempre que el comisario lo requiriese, a instancias del equipo judicial, se presentaría ante el tribunal. El Dr. Francisco Lopez Rosa y Francisco Lopez Díaz salieron garantes de que el llamado Emanuel Rodrígues acudiría al tribunal siempre que fuese requerido, y que en caso contrario éste tendría que someterse al veredicto del tribunal de justicia. Prometido así..., etc. etc. Emitido el 3 de diciembre, en presencia del honorable Frederick de Vrij, como presidente mayor, y Jan Petersz. de With y Joris Jorisz., como miembros del equipo judicial. Toboda Ockema de Nantes, sirvienta del mencionado Emanuel Rodrígues, quedó igualmente en libertad bajo las mismas condiciones⁴.

No se conoce el motivo del arresto de Abraham y su sirvienta. Toboda pudo haber llegado originalmente con la familia desde Nantes o incluso desde Portugal; o tal vez Abraham (sirviéndose una vez más de la red de conexión entre los conversos) se la trajo a Holanda más tarde. ¿Había entre ellos alguna relación amorosa? Vaz Dias piensa que sí, observando que ésta era una acusación muy frecuente entre los judíos de Amsterdam (incluyendo a los rabinos). Y sigue comentando: «Conviene recordar [...] que los israelíes que vienen del sur tienen un conjunto de valores morales distinto al que observaban los estrictos calvinistas⁵. Las relaciones polígamias (y adulterinas) entre señores y sirvientas no eran infrecuentes en Iberia, y los judíos, adaptados desde hacía mucho tiempo a las costumbres españolas y portuguesas, pudieron haber añadido esta práctica a sus otras desviaciones de los preceptos de la Torah.

En 1619, Abraham se encontraba en la situación opuesta. En agosto de aquel año, el rabino Saul Levi Mortera –nuevamente nombrado rabino principal de la congregación Beth Jacob– fue detenido, por razones que permanecen desconocidas. Abraham y Jacob Belmonte, uno de los miembros más ricos de la comunidad, pagaron la fianza de Mortera. Pudo ser que Abraham estuviese simplemente actuando en nombre de la congregación,

que deseaba sacar de la prisión a su rabino. Pero él no era gobernador de Beth Jacob en aquellas fechas. Una explicación más plausible es que Abraham y el rabino Mortera tuvieran una buena relación, o incluso que fueran amigos íntimos. En 1625, Mortera figuró como testigo en un acta notarial en la que Abraham, «enfermo en cama pero con pleno control de sus facultades mentales y lingüísticas» nombraba apoderado suyo a Miguel d'Espinoza, su sobrino y yerno, para que lo representara en el Banco de Intercambio de Amsterdam, con el poder de manipular sus cuentas, de ingresar y extraer fondos, de emprender y firmar por él en el Banco cuantas operaciones fueran necesarias para la buena marcha de sus negocios⁶. Este episodio muestra no solo la confianza que Abraham tenía en su sobrino Miguel, sino también la estrecha relación que mantenía con Mortera, a quien le faltó tiempo para acudir a la casa del amigo enfermo y actuar como testigo en esta ordinaria transacción bancaria. Tal vez esta amistad se originara en la disputa que dividió a la congregación Beth Jacob en 1618. Tanto Abraham como Mortera se alinearon en aquella ocasión en la Beth Jacob con el grupo más liberal de Farar, en lugar de adscribirse al rabino Pardo y sus seguidores, que procedieron a establecer la congregación Ets Chaim/Beth Israel⁷. Poco podía sospechar Abraham entonces que su amigo sería el rabino principal en la unificada congregación Talmud Torah cuando su sobrino-nieto fue expulsado.

* * *

El acta notarial en la que Abraham confería a Miguel d'Espinoza poderes para representarlo indica también que Miguel estaba en Amsterdam antes de 1625. De hecho, hay razones para creer que el sobrino de Abraham y futuro yerno suyo se encontraba ya en esta ciudad en 1623. En los libros-registro del cementerio judío portugués en Ouderkerk, Beth Chaim, figura el enterramiento de un niño muerto el 3 de diciembre de ese año e identificado como «hijo de Micael Espinosa»⁸.

Miguel había nacido en Vidigere, Portugal, en 1587 o 1588. Puede afirmarse sin dudar que el Isaac Espinoza que se marchó de Nantes a Rotterdam era su padre. El padre de Miguel era

hermano de Abraham, y la huida desde Portugal a Nantes y luego el traslado a los Países Bajos en el mismo período por dos judíos llamados d'Espinoza, Abraham e Isaac, tiene que ser algo más que una mera coincidencia. Aunque Isaac murió en Rotterdam (el 9 de abril de 1627), fue enterrado en el cementerio de Ouderkerk, probablemente porque tenía familia directa (digamos un hermano y un hijo) en una de las congregaciones de Amsterdam. Además, Miguel llamó Isaac a su hijo mayor que moriría joven en 1649-, y asignar al primer hijo varón el nombre de su abuelo es una práctica común entre los judíos. Puede haber pocas dudas, por tanto, de que el Isaac Espinoza que vivía en Rotterdam era a la vez hermano de Abraham y padre de Miguel, lo cual lo convertiría también en abuelo del filósofo⁹.

Si Isaac y Abraham abandonaron Portugal por el mismo tiempo, como parece probable –y esto debió haber ocurrido en algún momento entre 1588, cuando Miguel ya había nacido, y 1596, cuando Abraham tenía negocios en Nantes– entonces Miguel debió haber sido un niño de corta edad cuando su familia comprendió la marcha¹⁰. Cuando Miguel llegó a Amsterdam en 1623, o incluso un poco antes, venía probablemente de Nantes y posiblemente también de Rotterdam. Poco después de haberse instalado, Miguel se casó con Raquel, la hija de Abraham. No existe el registro de este matrimonio, aunque es probable que tuviera lugar en 1622 o a comienzos de 1623, el año en que la pareja perdió a su hijo. El pequeño no es mencionado en el libro-registro de Beth Chaim, lo cual indica que pudo haber muerto antes de haber recibido un nombre en su octavo día. Un segundo hijo, prematuro pero llegado a nacer, murió el 29 de abril de 1624¹¹. La desgraciada Raquel, joven y sin hijos, murió el 21 de febrero de 1627.

¿Qué fue lo que principalmente atrajo a Amsterdam a Miguel? Tal vez las negociaciones de Abraham para concertar un matrimonio entre su hija y el hijo de su hermano. O quizás fuera que Miguel esperaba prosperar allí en sus negocios. Las oportunidades económicas que ofrecía Amsterdam, particularmente para un judío (o un *marrano* que pensase retornar al judaísmo), eran muy superiores a las que podían brindar Nantes o Rotterdam. Pudo ocurrir también que, además de proporcionarle

una esposa, el tío Abraham le estuviera ofreciendo la introducción en los negocios en aquella atractiva ciudad. Los dos mantuvieron una estrecha relación personal y financiera. Y para esta afirmación contamos con el testimonio del documento en el que Abraham entrega a Miguel el poder de administrar sus cuentas en el Banco de Intercambio de Amsterdam. Y aunque no hay evidencia de que Abraham tomara a Miguel como socio en sus propios negocios, los dos anudaron una estrecha «camaradería comercial» que envolvía bienes procedentes de la Costa Bereber.

Esta aventura de actividad conjunta se tornaría más tarde en fuente de disputas entre Miguel y el hijo de Abraham, Jacobo, poco después de la muerte de su padre en 1637. Todas las apariencias indican que las relaciones entre los dos primos eran inicialmente cordiales. Según los documentos notariales generados por la disputa, Jacobo Espinosa había estado viviendo en «Grancairo en Palestina» (probablemente El Cairo, Egipto), donde existía una activa comunidad judía. Jacobo retornó probablemente a Amsterdam al morir su padre en 1637, aunque las actas notariales (que lo identifican como «residente» en El Cairo y solo «de paso» o «al presente» en Amsterdam) indican que su estancia en Holanda era solo temporal. En diciembre de aquel mismo año, Miguel le pidió a la sociedad Dotar que permitiese a Jacobo tomar el puesto de su padre como miembro de ella. El propio Miguel había ingresado en la sociedad solo seis meses antes, tras haber pagado los requeridos veinte guilders y «comprometido a cumplir todos los deberes de aquella santa sociedad». El consejo de Dotar aceptó por unanimidad a Jacobo «como único hijo legal en el lugar de su padre»¹².

Debió producirse, sin embargo, un desacuerdo entre Miguel y Jacobo en lo tocante a los beneficios y bienes relacionados con la asociación comercial de Miguel y Abraham. Parece ser que, como heredero de Abraham, Jacobo creía que se le debía algún dinero procedente de la aventura Bereber. Las cosas parecían haber quedado resueltas a satisfacción de Jacobo cuando, el 14 de enero de 1639, en presencia del notario Jan Volkaertsz Oli, Jacobo descargó a Miguel de todas sus obligaciones:

El mencionado demandante [Sr. Jacobo Espinosa] declara haber recibido para él y sus herederos, de Miguel Despinosa, comerciante portugués de esta ciudad, la suma de 220 guilders carolus, seis stuivers y ocho peniques como resto y ajuste final de cuentas. Esta cantidad afecta a la que fue parcialmente recuperada por el fallecido padre del demandante de su colaboración en los negocios que este último emprendió conjuntamente con el llamado Miguel Despinosa en Salle, Berbería, como también a los bienes producidos por esta asociación que le fueron entregados a él, el demandante, por el mentado Miguel Despinosa. Por lo cual él, el demandante, reconoce haber sido pagado a su entera satisfacción desde el primero hasta el último penique por la parte anteriormente mencionada de lo producido en el asunto de Salle [...] Así pues, él [...] da las gracias al llamado Miguel Despinosa por su buen pago y por su ordenación de las cuentas y recibos que Miguel Despinosa le había entregado finalmente al interesado en presencia de Joseph Cohen y Joseph Bueno.

Jacobo continúa declarando que

Él recibe de Miguel Despinosa y de sus herederos y descendientes todo lo relativo al presente asunto, y promete que ni él personalmente, ni otros a través de él, podrán presentar ninguna reclamación o demanda al mencionado Miguel Despinosa o a sus herederos, ni ahora, ni más tarde, ni directa ni indirectamente, recurriendo a la ley o por cualquier otro medio.

Pero no todo estaba arreglado entre los dos primos. Doce días más tarde se volvían a reunir en presencia del mismo notario. Una nueva acta menciona el asunto de la herencia de Jacobo. Tal vez Miguel, el pariente más cercano de Abraham en Amsterdam antes de la llegada de Jacobo, fue el ejecutor del patrimonio de su tío/suegro; o tal vez ésta fue una continuación de la primera disputa sobre cuestiones de dinero y de bienes relacionados con el negocio en Berbería; o pudo tratarse también de una nueva disputa sobre otros beneficios o deudas relacionados con otros negocios. Puesto que «se había planteado una cierta controversia entre ellos a causa de una cierta herencia reclamada por el llamado Jacobo Espinosa [...] al llamado

Miguel Despinosa», los dos acordaron someter sus «diferencias sobre la mencionada herencia como también otras varias cuestiones, diferencias y reclamaciones relativas a esta materia» a un arbitraje «a fin de evitarse un juicio, con sus correspondientes molestias y costes». Los dos le pidieron al Doctor Jacobo Bueno, a Matthaias Aboaf, y a Joseph Cohen, todos ellos prominentes ciudadanos de la comunidad portuguesa, que emitieran un juicio sobre la disputa. Igualmente convinieron en que si uno de los dos rechazaba el veredicto de los árbitros, tendría que entregar cuatrocientos guilders «a beneficio de los pobres [...] siendo usada la mitad de esta cantidad para los pobres de esta ciudad, y la otra mitad para los pobres de la nación judía»¹³.

Durante dos meses, los árbitros escucharon atentamente los argumentos de las dos partes; examinaron todos los documentos relevantes, y consideraron cualquier información adicional que pudiera ayudarles a emitir un veredicto justo. El 21 de marzo, los árbitros decidieron que estaban en condiciones de poder establecer que habían «dictaminado un acuerdo amistoso y un compromiso entre las partes»: por un lado, Miguel tenía que pagar a Jacobo seiscientos cuarenta guilders, que Jacobo recibiría «a su entera satisfacción y contentamiento y daba por ello las gracias al mencionado Miguel d'Espinosa por su pronto pago». Por su parte, Miguel y sus herederos tenían el derecho, «para siempre y con carácter hereditario», a cualesquiera «remanentes, deudas, participaciones y créditos, sin excepción alguna, que pudieran ser recogidos de cualquier lugar, persona o personas, tanto si procedían de la aventura comercial emprendida con el padre del llamado Jacobo d'Espinosa, o de otros negocios de cualquier naturaleza o emprendidos por cualquier vía». Toda otra cantidad de dinero o bienes que de aquí en adelante pudiera producir la asociación comercial que Miguel mantuvo con Abraham pertenecería exclusivamente a Miguel, «como propiedad libre y sin trabas, sin que éste tuviera que pagar nada al llamado Jacobo Espinosa o a sus parientes». Los árbitros y el notario pusieron buen cuidado en dejar claro que esta decisión pondría punto final a la cuestión y en asegurarse de que no habría más reclamaciones de ninguna de las partes implicadas¹⁴. Miguel debía saber que aún había posibi-

lidades de obtener más beneficios de aquel asunto, pues de otro modo resulta difícil creer que hubiera accedido a aceptar semejante compromiso.

Abraham, en tanto que socio mayor y mejor establecido, le había proporcionado al parecer a su yerno una buena entrada en el mundo de los negocios. Miguel podía haber llegado por sí mismo a convertirse en un comerciante moderadamente próspero importando frutos secos y cítricos (de España y Portugal), aceite (de Argelia), semillas, y otros productos. No sabemos con exactitud las fechas en las que Miguel estableció su propia compañía, pero pudo ser tan pronto como mediados de la década de 1620. Aquellos fueron, sin embargo, años duros para los mercaderes judeo-portugueses en Amsterdam, y el joven debió luchar contra muchas dificultades para mantener a flote su empresa.

El tratado que inauguraba la Tregua de Doce Años en 1609 fue un balón de oxígeno para la economía holandesa, pues abrió rutas marítimas directas y seguras a Portugal y a España, con lo cual el comercio con las colonias españolas y portuguesas del hemisferio occidental y entre las costas de Europa, del Norte de África y de Italia recibió un fuerte impulso. La tregua fue particularmente importante para los comerciantes judeo-portugueses instalados en Amsterdam, dado el lugar central que el comercio ibérico ocupaba en sus negocios. Las fortunas de los judíos comenzaron a florecer con el fin de los embargos españoles en aquellas rutas marítimas y el cese del acoso a los buques holandeses. Entre 1609 y 1620, el número de cuentas abiertas por los judíos sefardíes en el Banco de Intercambio de Amsterdam se elevó de 24 a 114. El rápido aumento de las importaciones de azúcar, un mercado controlado por los judíos, exigió la construcción en Amsterdam de más de veinte nuevas refinerías durante ese mismo período¹⁵. Como ha mostrado Jonathan Israel, un historiador de la economía de los judíos holandeses, los años de tregua entre 1609 y 1621 fueron el período de crecimiento más rápido y fecundo tanto de Amsterdam en general como de la comunidad judía sefardí en particular. Esta bomba de oxígeno fue la que imprimió el gran impulso a la Ciudad de Oro de Holanda¹⁶.

La euforia acabó cuando expiró la tregua en 1621, más o menos un año antes de la llegada de Miguel a Amsterdam. La economía holandesa en general tuvo que amainar su ritmo, y, naturalmente, esta desaceleración repercutió también en las fortunas de los judíos de Amsterdam. Puesto que el comercio directo entre Holanda y España o Portugal estaba oficialmente prohibido por la Corona Española, los judíos que no emigraron a un territorio neutral y permanecieron en Amsterdam tuvieron que recurrir a sus secretas redes conversas o familiares para mantener vivos sus negocios. Estos contactos portugueses (en España y Portugal, pero también en países neutrales como Francia) les dieron ventaja sobre los mercaderes no judíos, pero aquélla fue en todo caso una época dura para todo negocio que operase fuera del territorio de los Países Bajos. Particularmente era un mal momento para iniciar uno nuevo, y es posible que los fracasos iniciales de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales fueran, al menos parcialmente, el resultado natural de estas dificultades generales.

Dado el tipo de productos que Abraham y Miguel manipulaban –típicos por lo demás de los miembros de aquella comunidad–, el destino de sus propios negocios tendría que haber acusado la presión de los tiempos. Sin embargo, el hecho de haber vivido recientemente en Nantes les proporcionó sólidos contactos familiares y de amistad en la comunidad de conversos de aquella importante ciudad portuaria. Miguel y su tío pudieron aprovecharse de los barcos franceses o de los comerciantes portugueses residentes en Francia (y de los mismos franceses) para sortear los obstáculos impuestos al comercio ibero-holandés y continuar importando uvas, almendras y otros bienes.

Los negocios marcharon lo suficientemente bien como para que Miguel pudiera establecerse por sí mismo, en los inicios de los años 1630, como un prometedor empresario de la comunidad judía y como persona seria y de palabra fiable. Su nombre aparece citado, por ejemplo, como testigo en toda una serie de documentos notariales de este período. El 15 de julio de 1631, un acta notarial registra que había un local en Prinsengracht «que almacenaba mercancías variadas, tales como azúcar, madera de Brasil, y jengibre azucarado». Miguel no era el propie-

tario del almacén, aunque el jengibre allí almacenado podía pertenecer a una de las partidas por él importadas. En todo caso, Miguel, junto con un tal Philips Pelt, poseía una llave de aquél local. Según Vaz Dias, este detalle muestra que Miguel era tenido en la comunidad por persona fiable¹⁷.

El comercio del transporte tiene sin duda sus altas y bajas. En 1633, un cargamento de cincuenta barriles de uvas que Miguel estaba esperando desde Málaga no llegó en buen estado, y este tuvo que recurrir a los usuales procedimientos legales para obtener una indemnización por su pérdida¹⁸. Y al principio de los años cuarenta, las finanzas de Miguel -incluyendo una deuda que había asumido voluntariamente para obtener seguridad para otro miembro de la comunidad- comenzaron a plantearle problemas. Pero los últimos años veinte y primeros treinta fueron, al parecer y en general, buenos años para Miguel d'Isphinoza, a la sazón tratando de abrirse camino como comerciante portugués de la nación judía asentada en Amsterdam.

* * *

Cuando Raquel murió en 1627, Miguel rondaba los treinta y ocho años¹⁹. No pasó mucho tiempo antes de que decidiera intentar de nuevo la creación de una familia. En torno al año 1628 se casó con Hanna Deborah Senior, la hija del mercader Henrique Garces, alias Baruch Senior, y de su esposa, Marí Nunes. La joven tenía dos hermanos, Joshua y Jacobo. No se conoce el lugar de nacimiento de Hanna ni tampoco su edad cuando se casó con Miguel. En realidad, no se sabe prácticamente nada sobre ella, salvo las fechas en que nacieron sus hijos y la de su muerte. En 1629, Miguel y Hanna tuvieron una hija, a la que llamaron Miriam, como su abuela materna. En alguna fecha entre 1630 y principios de 1632 nació un hijo, al que llamaron Isaac²⁰. Y en noviembre del año 1632, Hanna dio a luz a un segundo hijo, Baruch, el nombre de su abuelo materno.

A medida que la familia crecía, igualmente lo hacía su posición en la comunidad judeo-portuguesa. En los años anteriores a 1639, cuando aún existían tres congregaciones, cada una de ellas con su propio equipo de gobierno formado por cinco

miembros, convertirse en *parnas* (o miembro de ese equipo) debió haber sido más una obligación comunal a compartir con los miembros de la congregación, que el real honor en que más tarde se convertiría cuando las tres se unificaran en una sola congregación. Como ha observado un historiador reciente, la *kahal kodesh* o «sagrada comunidad» no era aún la estructura aristocrática que la caracterizaría a partir de 1639²¹, y muchos de los puestos de la comunidad seguían siendo cubiertos por miembros que no se contaban ciertamente entre sus ciudadanos más ricos o distinguidos. Unos setenta hombres de negocios formaron parte de los *Senhores Quinze* durante este período, y la elección era simplemente una cuestión de «esperar a que le llegase a uno el turno»²². Incluso así, formar parte del equipo de gobierno significaba ocupar una posición de poder, y llegar a ser uno de los *parnassim* era un signo de haber sido merecedor de un grado de respeto relativamente alto en la comunidad. Ser uno de los *Senhores Quinze*, un representante de los *Senhores Deputados*, o incluso un gobernador del equipo educacional seguía siendo un honor, aunque solo fuera porque reflejaba la confianza que la comunidad había puesto en él. Los miembros de la *Beth Jacob*, al igual que los de las otras congregaciones, confiaban a sus *parnassim* no solo el gobierno de las sinagogas y de sus diversas funciones, sino también (en tanto que miembros de los *Senhores Quinze*) el gobierno en general de la comunidad, incluyendo cuantas gestiones con las autoridades municipales fueran necesarias. Los *parnassim* eran los representantes oficiales de la comunidad judía ante el público holandés, lo cual no podía ser llevado a cabo por una sola persona. Finalmente, los honores ligados a estos puestos dirigentes derivaban también del hecho de que el mismo puesto era de por sí un *mitzvah*, un servicio que la comunidad encendaba a un determinado judío. O, dicho más claramente: los puestos dirigentes no eran accesibles a todo el mundo.

En los años anteriores a la unión en 1639, la participación de Miguel en el liderazgo y organización de la comunidad fue bastante más activa que en la década de 1640. Al igual que todos los comerciantes prósperos de la comunidad, incluyendo a su tío Abraham, Miguel cumplió con sus deberes filantrópicos ins-

cribiéndose en la Dotar en 1637 y contribuyendo religiosamente con sus suscripciones anuales (veinte guilders) al fondo de ayuda para las jóvenes sin recursos del norte de Europa. En 1633, el año siguiente al nacimiento de Baruch, Miguel sirvió como miembro de los Senhores Quinze, siendo por tanto uno de los cinco *parnassim* de Beth Jacob. Al mismo tiempo inició un trabajo bianual, en compañía de Josef Cohen, como miembro del equipo de diputados de Beth Jacob. Durante el bienio de 1635-36 (5395) fue uno de los seis *parnassim* del equipo de gobierno de la fundación educacional «Talmud Torah», que se encargaba del funcionamiento de las escuelas y de la distribución de las becas. Y en 1637-38 (5398) formó nuevamente parte del equipo de gobierno de Beth Jacob –junto a Abraham da Costa, hermano del famoso herético Uriel da Costa– y, por tanto, de los Senhores Quinze²³.

Durante estos años, el tiempo de los *parnassim* se distribuía entre la atención a los continuos problemas habituales de una congregación en concreto y los que concernían a la comunidad en general. Entre sus tareas figuraban la disminución de las molestias y los «escandalosos efectos» causados por los judíos alemanes, que continuamente se apiñaban en las puertas pidiendo limosna; la publicación de libros en hebreo y en latín por miembros de la comunidad sin permiso de los *deputados*, y el mantenimiento de los terrenos del cementerio en Oudkeerk. Publicaron un edicto que prohibía llevar armas dentro de las sinagogas, y otro que ordenaba abstenerse de elevar en la sinagoga el asiento de la propia silla, un acto que podría ser tomado como un insulto para los demás (y que probablemente pretendía serlo). En el año 1631, a requerimiento de las autoridades municipales, los *deputados* decretaron que los miembros de la comunidad dejaran de intentar convertir cristianos al judaísmo; los que violaran este decreto serían proscritos. En 1632, los Senhores Quinze resolvieron enviar a tres de sus miembros ante los Estados Generales –que celebraban por entonces negociaciones de paz con España– para que hablasen con ellos sobre aquellos puntos de las negociaciones que afectaban a los judíos y a sus posesiones. En aquel mismo día dictaron algunas regulaciones relativas a la extravagancia de las recientes celebraciones de la Simchat Torah, la fiesta que celebraba el final

del ciclo anual de lectura de la Torah. Les preocupaba especialmente el modo en que los holandeses podrían percibir semejantes exhibiciones públicas. En 1635, cuando los Ashkenazim habían conseguido organizarse lo bastante como para poder establecer su propia congregación y sinagoga, los diputados advirtieron a los miembros de la «nación portuguesa» de que no debían comprar carne a nadie excepto a las tres personas examinadas y comisionadas para actuar como *shochetim* por la comunidad sefardí, a saber: Aaron Halevi (el hijo de Moses, judío Ashkenazim él mismo), Isaac Cohen Lobatto e Isaac de Leao.

En 1633, el primer año de Miguel como *parnas* de la Beth Jacob, los Senhores Quinze a los que él mismo pertenecía se reunieron en el número ocho de la calle Elul en la casa de Abraham Farar. Allí decidieron elevar la cuantía de los *imposta*, la tasa creada para ayudar a la financiación del alojamiento de los Ashkenazim indigentes. En esa misma reunión redactaron una firme advertencia contra el uso de nombres de familia judíos en las cartas dirigidas a personas residentes en España. Durante aquel año, los tres *ma'amadot* se reunieron para tratar la cuestión de las dificultades que Neve Shalom estaba encontrando para pagar su contribución a los fondos de los *imposta*. Los Senhores decidieron que, a partir de entonces, Beth Jacob y Beth Israel pagaría cada una tres octavos, mientras que Neve Shalom solo tendría que pagar una cuarta parte del total. Como miembro nuevamente de los Senhores Quinze en 1637-38, Miguel tuvo que participar en las discusiones iniciales sobre la unificación de las tres congregaciones²⁴.

A juzgar por los registros notariales de la época, aquéllos fueron años de gran actividad para Miguel. Al parecer emprendió numerosas aventuras comerciales, tanto con compañeros judío-portugueses como con empresarios holandeses. Estas actividades incluían importantes transacciones iniciadas por su propia empresa, y la participación en calidad de agente secundario en operaciones iniciadas por otros. En junio de 1634, Miguel, junto con los hermanos Pieter y Wijnant Woltrincx, aceptó de David Palache, «empresario portugués», la transferencia de toda la mercancía que se encontraba a bordo del barco *De Coningh Da-*

vid (El Rey David –¿era este El Rey David un barco de un judío?) que navegaba hacia Amsterdam procedente del puerto de Selé en Berbería. Como establece el acta notarial, Palache realizaba esta transferencia para reducir sus deudas, y uno se pregunta si Miguel aceptó aquella operación para ayudar a Palache o porque se trataba de un buen negocio. En 1636 negoció el seguro de un envío de bienes por vía marítima con Jacob Codde, miembro de una prominente familia liberal holandesa de Amsterdam. Los bienes se perdieron en un naufragio, y en el registro notarial consta que Miguel reconoció haber recibido de Codde, que era el responsable del seguro, toda la cantidad asegurada²⁵.

El nombre de Miguel aparece también citado en diversos registros notariales en los años 1630 por causa de su condición de ciudadano sobresaliente y su reputación de persona cabal y fiable. Todo esto muestra la buena salud de sus negocios y la transparencia de sus finanzas, pues nadie aceptaría las garantías de un hombre incapaz de dirigir con mano firme sus propios negocios o que no pudiera atender a sus propios gastos. El 8 de septiembre de 1637, «Miguel d’Espinosa» y Abraham da Fonseca, «también comerciante portugués», garantizaron «por su propia y libre voluntad, con sus personas y bienes a Abraham de Mercado, doctor en medicina», que acababa de salir de la cárcel²⁶. Pero la disponibilidad de Miguel para salir garante de otros compatriotas no tardaría en causarle, tanto a él como a sus herederos, incluyendo a Baruch, grandes dificultades.

El 30 de junio de 1638, el notario de Amsterdam, Jan Volkaertsz Oli, acompañado por Antonio Francisco de Crasto, «comerciante portugués en esta ciudad», fue a la casa del recientemente fallecido Pedro Henrques, «igualmente comerciante portugués durante su vida en esta misma ciudad». De Crasto era acreedor de Henrques, y en compañía del notario se presentó en la casa del difunto para entregar a su viuda, Ester Steven, una letra de cambio y exigirle el pago de la deuda. Henrques la había aceptado hacía algún tiempo, y ahora había que proceder a su pago. Oli anota que «la mentada viuda respondió que ella no podía pagar», pero continúa anotando que al día siguiente «Miguel Despinosa [...] declaró que él aceptaría

y pagaría la susodicha letra de cambio»²⁷. Miguel le había prestado ese mismo servicio al malogrado Henriques dos meses antes, el 25 de abril. El 8 de junio Miguel fue oficialmente citado por las autoridades municipales de Amsterdam como uno de los fiadores en la bancarrota de Henriques, juntamente con el Dr. Joseph Bueno. En el camino se encontraron con Diego Cardozo Nuñes, quien inicialmente había sido citado y quedado eximido más tarde. La acción de Miguel el 30 de junio fue al parecer en cumplimiento de sus deberes como fiador. No es claro el tipo de relaciones que mantuviera Miguel con Henriques, ni por qué tomó sobre sí aquella carga, puesto que debía haber sido obvio, incluso antes de la muerte de Henriques, que la situación financiera de éste era precaria. Miguel debía saber que actuar como uno de los dos fiadores de un individuo en estado de bancarrota le exigiría en el futuro una buena cantidad de tiempo además de envolverlo en un laberinto de procedimientos legales. También podría costarle potencialmente una buena suma de dinero, puesto que él había garantizado el pago de las deudas de Henriques. De hecho, debió encontrar algunos problemas para recaudar el dinero que aliviase un tanto la situación de Henriques –lo cual serviría también para satisfacer a sus acreedores–, porque el 26 de enero de 1639, él y el Dr. Bueno autorizaron a una tercera persona, Jan Nuñes, para que liquidase algunas de las deudas contraídas con el Estado. El 31 de enero Miguel le dio poderes de abogado a Pedro de Faria, un comerciante de Nantes –tal vez un antiguo amigo o compañero de negocios desde sus días en aquella ciudad– y le ordenó que «embargara todos los bienes y propiedades que pudiera tener en Nantes Gaspar Lopes Henriques, de Hamburg». No sabemos si este Gaspar Lopes Henriques era parente del posterior Pedro de Amsterdam, pero muy bien pudo serlo; en tal caso, la acción de Miguel pudo ser un intento de obtener de algunos miembros de la familia Henriques unos bienes que ayudaran a cancelar las deudas que ésta tenía con el Estado.

Los asuntos de los Henriques debieron preocupar durante algún tiempo a Miguel d'Espinoza, y pudieron afectar seriamente a sus propias finanzas en la última parte de los años cuarenta y primeros de los cincuenta. Incluso tan tarde como

1656, los nuevos inspectores del patrimonio de Pedro Henriques plantearon reclamaciones sobre las finanzas de Miguel, sin duda para pagar a los acreedores de Henriques. La fortuna de Miguel debió de cubrir las deudas y obligaciones que él mismo había asumido durante su vida. Todo este asunto habría de tornarse en una particular carga para el tercer hijo de Miguel.

3

BENTO/BARUCH

En 1677, poco después de la muerte de Spinoza, Jean Maxilian Lucas, un refugiado protestante francés que vivía en Holanda, comenzó a escribir *La Vie et l'esprit de Monsieur Benoit de Spinoza*. Lucas tenía más o menos la misma edad que Bento, a quien conoció personalmente. En los inicios de su libro resume prácticamente todo lo que sabemos con seguridad sobre los primeros años de la vida del filosofo: «Baruch de Spinoza nació en Amsterdam, la ciudad más bella de Europa»¹.

Johan Köhler (o Colerus, como llegó a ser conocido), un pastor luterano de Dusseldorf, residente en La Haya a finales del siglo XVII e igualmente biógrafo inicial de Spinoza, suministra uno o dos hechos adicionales: «Spinoza, ese filósofo cuyo nombre está levantando tanta polvareda en el mundo, era originalmente judío. Poco después de su nacimiento, sus padres le impusieron el nombre de "Baruch" [...]. Había nacido en Amsterdam el 24 de noviembre de 1632»². A diferencia de Lukacs, que se mostraba amistoso con Spinoza y era un gran admirador de sus ideas (le llamaba «mi ilustre amigo»), Colerus —al igual que la mayoría de sus contemporáneos— era hostil hacia él, aunque sus sentimientos no le impidieron tratar de ofrecer una biografía tan completa y rigurosa como fuera posible. Aun así, y desgraciadamente, la actitud de Colerus no fue suficiente para compensar la falta de información existente sobre las circunstancias y sucesos de la niñez y juventud de Spinoza.

Si nació el 24 de noviembre de 1632, entonces, al igual que todos los chicos judíos, recibiría su nombre en la ceremonia de la circuncisión, o *brit milah*, siete días más tarde, el 1 de diciembre. En la mayoría de los documentos y registros de los años en que Spinoza permaneció dentro de la comunidad judía, su nombre aparece como «Bento». Las únicas excepciones son el registro de su inscripción en la sociedad educativa Ets Chaim, el libro que anota las ofertas de contribuciones a la congregación, y el documento *cherem* que excomulgaba o expulsaba de la comunidad al joven Spinoza, en todos los cuales está registrado bajo el nombre de «Baruch», que es la traducción hebrea de Bento: «bendito».

En los años inmediatamente anteriores al nacimiento de Spinoza, la República de Holanda se encontraba en los primeros estadios de su llamada Edad de Oro, aunque la capacidad de la próspera y joven nación para aprovechar las posibilidades de expansión que se le abrían estaba aún mermada por la feroz contienda contra España, a la sazón en su séptima década. En 1632 nacieron también en Delft el pintor Johannes Vermeer y el científico Anthonie van Leeuwenhoek, el famoso impulsor del microscopio.

El Primer Ministro de los Estados de Holanda, Adriaan Pauw, y consejero-jefe de los Estados Generales de las Provincias Unidas, presidía en aquel mismo año la delegación holandesa encargada de negociar la paz con España y con los estados holandeses del sur. El príncipe Frederik Hendrik, hijo de Guillermo I, Príncipe de Orange (conocido también como Guillermo el Silencioso, el popular héroe de la lucha de la república por la independencia, que fue asesinado en 1584) era el virrey de Holanda. Rembrandt, desde el año anterior inquilino regular de la Breestraat en el barrio judío, donde no tardaría en adquirir su propia casa, era –junto al italianizante de Utrecht, Gerard van Honthorst– uno de los pintores de corte no oficiales del virrey. En el año 1632 estaba pintando los retratos de Amalia van Solms, esposa de Frederik Hendrik, y de Charlotte de la Trémoille, como también su famoso cuadro *El rapto de Europa* y varios autorretratos³. En aquellos mismos años el rabino Saul Levi Mortera predicaba en la congregación Beth Jacob, a la vuelta de la esquina, y enseñaba en la escuela de la comunidad,

por cuyo trabajo obtenía un salario de casi seiscientos guilders anuales. Por esta época, Mortera regentaba su propia institución, Roshit Chochma («Comienzo de la Sabiduría»), fundada en 1629.

El mismo año en que nació Spinoza, su padre, Miguel, desempeñaba el cargo de director de la *ma'amad* de la congregación Beth Jacob. Era también su primer año de trabajo duro como miembro de los *deputados* de la comunidad judío-portuguesa. Esto quiere decir que seguramente sus ocupaciones eran bastante agotadoras en el momento en que nació su segundo hijo, pues además de la obligación de atender a sus deberes de la comunidad tenía que ocuparse de ampliar sus negocios para garantizar el bienestar de su creciente familia. Lucas y Colerus disienten en cuanto a su habilidad en esta última empresa y sobre el bienestar de la familia Spinoza en aquella época. Por alguna razón, Lucas insiste en que la familia era pobre. Según él, Spinoza «era de origen bastante modesto [*d'une naissance fort médiocre*]». Su padre, que era un judío portugués, no tenía los medios para introducirlo en el comercio, y resolvió que estudiase literatura hebrea⁴. También Pierre Bayle, otro filósofo del siglo XVII y crítico severo de Spinoza, sostiene que «hay razones para creer que [la familia de Spinoza] era pobre y gozaba de poca consideración social [*pauvre et très-peu considérable*]». Esta conclusión está extraída del hecho de que, tras su separación de la comunidad judía, Spinoza, para mantenerse, tuvo que recurrir a la generosidad de un amigo; y de que, según algunas versiones, la misma comunidad judía le ofreció una pensión si retornaba al redil ortodoxo⁵.

Por el contrario, la opinión de Colerus es probablemente la más segura, y concuerda con los documentos que dan fe de las actividades de Miguel en los años treinta: «Aunque usualmente se ha escrito que él [Spinoza] era pobre y de familia humilde, lo cierto es, sin embargo, que algunos parientes suyos fueron judíos portugueses respetables y acomodados»⁶. Es también verosímil que cuando nació Baruch la familia no viviera en una de las atestadas callejas del poco atractivo interior de la isla Vlooienburg (como algunos escritores han asumido)⁷, donde tantos Ashkenazim pobres se habían asentado, sino en el Houtgracht mismo. Si su vivienda era la misma que la que ocupaban

en 1650 (para lo cual contamos con los registros de las tasas que consignaban la residencia de Miguel), la casa había sido alquilada a Willem Kiek, un holandés que poseía un edificio en esta parte de la ciudad; por lo que se sabe, Miguel no compró nunca su propia casa⁸. La calle donde vivían era a veces descrita como la Burgwal. Era realmente una calle espléndida, y el hogar de los Spinoza —que Colerus describe como *een vraay Koopmans huis* («una bella casa de comerciante»)— se encontraba junto a la más activa de las encrucijadas del barrio judío. Aquí se alineaban un mercado de frutas y verduras y una amplia variedad de negocios, junto a algunas viviendas realmente atractivas.

La casa que Miguel le alquiló a Kiek estaba situada frente al Houtgracht. Mirando hacia abajo y por encima del «canal de la madera», la familia podía ver «El Antwerpen», el edificio habilitado como sinagoga por la congregación Beth Jacob. Junto a esta sinagoga, dos edificios colindantes habían sido alquilados por la comunidad para la educación de sus hijos. Así que, cuando Baruch tuvo edad para asistir a la escuela, todo lo que tenía que hacer era cruzar el Houtgracht por el puente situado prácticamente a la salida de su casa y bajar por el otro lado del canal. La sinagoga de la congregación Neve Shalom se encontraba separada del hogar de los Spinoza por sólo una casa, mientras que la distancia de la de Beth Israel —que a partir de 1639 se convertiría en sinagoga única por la fusión con ella de las otras dos— era solo de ocho casas, un almacén, y una callejuela. Es decir, que la familia Spinoza vivía en pleno corazón del barrio judío. Simplemente saliendo a la calle, los hijos de Miguel no encontraban la menor dificultad en recorrer el cortísimo trecho que los separaba de la sinagoga o de la escuela de la comunidad.

Detrás de la casa de los Spinoza, en el mismo plano pero en la esquina diagonalmente opuesta y mirando a la Breestraat, estaba la casa de Hendrik Uylenburgh, un conocido marchante de arte y agente de Rembrandt. El propio Rembrandt vivió esporádicamente con Uylenburgh durante algunos años, cuando volvió en 1632 de Leyden a la ciudad en la que había realizado su aprendizaje. Tras casarse con Saskia, la sobrina de Uylenburgh, en 1639, Rembrandt compró la casa vecina a la de éste

en la Breestrat, a la vuelta de la esquina de la de Spinoza, a un tiro de piedra de la vivienda de Menasseh ben Israel, y en la misma calle que la del rabino Mortera.

Cuando nació Baruch, Miriam tenía tres años y su hermano Isaac —que no sabemos con certeza si era hijo de Hanna— era algo más joven. Miguel tuvo también otra hija, Rebeca, aunque tampoco sabemos si la madre de esta niña fue Hanna o la tercera esposa de Miguel, Ester. Cuando Rebeca y su sobrino reclamaron parte de la herencia de Spinoza tras la muerte de éste en 1677, fue identificada en la petición como hermana (y no como hermanastra) de «Baruch Espinosa»⁹. Este dato apoya la afirmación de Colerus de que la mayor de las hijas de Miguel, y una de las dos hermanas de Baruch, era Rebeca¹⁰. E igualmente informa, como Vaz Dias observa, de que Ester lega en su última voluntad y testamento, «todos sus bienes, "sin exceptuar nada" a Miguel, su marido, a fin de que éste se posesione y disfrute por siempre de su patrimonio, como él mismo hizo con el suyo sin objeción por parte de ninguno de ellos». En este documento no se menciona en ningún momento la existencia de un hijo que Ester pudiera haber tenido con Miguel, lo cual sugiere que en este tercer matrimonio no hubo hijos¹¹. Finalmente, y quizás este dato sea de la mayor importancia, Rebeca llamó Hanna¹² a su hija, presumiblemente por su propia madre (y la de Baruch). Sin embargo, las personas que la rodearon durante sus últimos días parece que tenían la impresión de que Rebeca era hermanastra de Baruch e hija de Ester. En algún momento entre 1679 y 1685 Rebeca, entonces una viuda de veinte años, se trasladó con sus hijos Miguel (llamado así, al parecer, por el nombre de su abuelo materno) y Benjamín a Curaçao, entonces posesión holandesa. En las Indias Occidentales había una importante comunidad de judíos portugueses muy vinculada con la congregación de Amsterdam. Rebeca y su hijo Miguel murieron en la epidemia de fiebre amarilla de 1695. En la historia oficial de los judíos de Curaçao, el autor escribe que «nuestra Ribca [Rebeca en hebreo] era hija de Miguel Spinoza y de su tercera esposa Ester de Solis, y hermanastra por tanto de Spinoza»¹³.

Hubo un tercer hijo, Abraham (alias Gabriel), más joven que

Baruch y nacido probablemente en algún momento entre 1634 y 1638, aunque una fecha un poco más tardía parece ser más verosímil, pues el nombre de Abraham le fue impuesto casi con seguridad en honor del tío de Miguel y padre de su primera esposa, Abraham de Spinoza de Nantes, que murió en 1637 o 1638¹⁴.

En los años 1630, la actividad de la familia Spinoza parece haber sido bastante febril. Había cuatro o, tal vez, cinco hijos. Miguel tenía que simultanear sus actividades de importador con sus deberes como dirigente de la congregación. Hanna tenía que hacer frente a todo lo restante, pero hay razones para creer que no gozó nunca de muy buena salud. Debió de tener, como más tarde Baruch, problemas respiratorios, probablemente tuberculosis, y solo vivió unos pocos años después del nacimiento de Baruch. Pero tal vez para la época del nacimiento de Gabriel, Miriam fuera ya capaz de ayudar en los trabajos de mantenimiento de la casa. Un registro notarial de septiembre de 1638 recoge una rara perspectiva del interior de este hogar:

En el día de hoy, ocho de septiembre de 1638, el que esto escribe junto a algunos testigos y a petición del Sr. Simon Barkman, hemos ido a la casa del Sr. Miguel d'espinosa, enfermo a la sazón, y de su esposa para pedirles la aceptación de la letra de cambio que yo mismo les he mostrado, dirigida contra el mencionado Miguel d'espinosa y copiada en el presente documento, sobre la cual la esposa del referido Miguel d'espinosa, también enferma en otra cama de la misma habitación, respondió por su marido, debido a la enfermedad que lo aquejaba en aquel momento, que aquella letra de cambio no sería aceptada¹⁵.

El 8 de septiembre de 1638 Hanna se encontraba enferma en la cama; no habían pasado aún dos meses, cuando ya estaba enterrada.

El lenguaje del hogar de los Spinoza era, por supuesto, el portugués. Los varones, al menos, conocían también el español, el lenguaje de la literatura. Pero rezaban en hebreo. Todos los muchachos de la comunidad eran obligados en la escuela a estudiar la «sagrada lengua», mientras que las generaciones anteriores, educadas en ambientes católicos, pudieron haber te-

nido solamente una familiaridad fonética con aquel lenguaje. La mayoría de los miembros de la familia aprendieron probablemente a leer y a hablar algo el holandés, puesto que éste era necesario para frecuentar los mercados y para todo tipo de comunicaciones y documentos relacionados con los negocios, aunque uno al menos de los notarios a quienes los comerciantes judíos solían acudir tenía empleado un ayudante que entendía el portugués. (Al parecer, Miguel no llegó nunca a entender demasiado bien el holandés. En un documento notarial fechado en agosto de 1652, consta que cuando el notario llegó a la casa de Miguel para leerle una protesta presentada contra él por el capitán de un barco –el marino se lamentaba del mal trato que había recibido de los agentes de Miguel en Ruán y en El Havre, en Francia–, la hija de Miguel tuvo que traducírselo)¹⁶. Pero aunque Miguel d'Espinoza y sus hijos necesitasen dominar varias lenguas en sus actividades mundanas y sagradas, el lenguaje de la calle y el de la vida hogareña seguía siendo para ellos, como para la mayoría de las familias de la comunidad, el portugués. Incluso en su madurez, cuando ya Spinoza hablaba con perfecta fluidez el latín y era un erudito en hebreo, se sentía siempre más cómodo con el lenguaje portugués que con ningún otro. En 1665, Spinoza termina un escrito en holandés dirigido a Willem van Blijenburgh con estas palabras: «Hubiera preferido escribir en la lengua en la que fui educado [*de taal, waar mee ik op gebracht ben*]; tal vez así hubiera podido expresar mejor mis ideas»; luego le ruega a Blyenburgh que le corrija los errores en el idioma de Holanda. Es claro que el *taal* al que se está refiriendo aquí es el portugués, y no, como algunos investigadores han asumido, el latín¹⁷.

* * *

Los años treinta, al igual que la década anterior, fueron una época difícil para las Provincias Unidas. Fue un período de estancamiento económico, e incluso de recesión, a medida que la guerra con España se prolongaba, drenando los recursos materiales y financieros y generando de continuo obstáculos para los negocios. Fue también un tiempo de conflictos políticos y religiosos. Hubo enormes convulsiones en los mercados y graves

epidemias de peste. Los judíos de Amsterdam, conscientes siempre de su condición de grupo de residentes extranjeros, vigilaban con atenta mirada el desarrollo de los acontecimientos del interior y del exterior de su comunidad.

En el verano de 1632 España sufrió varias derrotas significativas en su empeño militar por mantener una fuerte presencia en los Países Bajos. Fredrik Hendrik, jefe del ejército de las Provincias del Norte holandesas, fracasó en su intento de instigar una revuelta contra la Corona Española en los Países Bajos del Sur, pese a su promesa de que el clero católico de cualquier ciudad que cayera en manos de los Estados Generales sería mantenido en sus puestos y continuaría atendiendo a los feligreses católicos en sus iglesias. El sitio de Maastricht ordenado por el general en jefe de las provincias del norte logró la capitulación de la ciudad, a la que siguieron las rendiciones de Venlo y de otras pequeñas ciudades. Las provincias del sur, que se sentían desmoralizadas y no poco alarmadas, forzaron a Isabel –hija de Felipe II y gobernadora local en nombre del monarca reinante en España Felipe IV– a convocar a los Estados Generales del sur. Los representantes ante este estamento, inquietos por el futuro de su Unión como un país católico, votaron que se abriesen negociaciones de paz con el norte. Las conversaciones en La Haya comenzaron en otoño.

Felipe IV no era el único en sentirse inquieto ante aquellos acontecimientos. Los mismos holandeses del norte se encontraban divididos. Puesto que la república no estaba ya realmente en grave peligro y la guerra se había convertido para entonces en una cuestión de limitar (o incluso de hacer retroceder) el poder de los Habsburgo en los Países Bajos del sur, algunos de entre ellos pensaban que había llegado el momento de poner fin a la contienda, argumentando que la paz no podría reportarles más que beneficios: liberaría las trabas impuestas a la economía y reabriría las rutas comerciales. Por otra parte, Francia, que se estaba convirtiendo en una gran potencia por derecho propio, ayudaría a contrapesar a los Habsburgo. Adriaan Pauw, un decidido abogado de una paz aceptable tanto para los Arminianos como para los Contra-Replicantes, presidió la delegación holandesa enviada a las conversaciones. Esta decisión fue inicialmente apoyada por el propio Frederik Hendrik y tam-

bien por las dos ciudades más importantes de la provincia de Holanda, Amsterdam y Rotterdam, cuyas economías mercantiles pensaban extraer el máximo beneficio de aquella paz. En el lado opuesto, había muchas ciudades dominadas por los Contra-Replicantes que se mostraban inclinadas a continuar la guerra y a movilizarse para la derrota final de las fuerzas católicas.

A medida que la conferencia de paz iba tornándose más y más estéril –entorpecida tanto por la insistencia del norte de que los miembros de la Iglesia Reformada pudieran practicar abiertamente sus ritos en el sur, como por las demandas del sur de que las provincias del norte renunciaran a sus posesiones en Brasil– se ensanchaba la división en el campo holandés. Pauw y los Arminianos favorecían el fin de las hostilidades por encima de cualquier otra cosa, y estaban dispuestos a modificar las condiciones holandesas para la paz. Los Contra-Replicantes se oponían a cualquier concesión al sur, particularmente en materias de religión o de territorios, e insistían en romper inmediatamente las negociaciones. Frederik Hendrik se iba inclinando cada vez más hacia el «lado de la guerra», especialmente cuando vio la posibilidad de una alianza con Francia contra España. A finales de 1633, el Virrey (apoyado por los Contra-Replicantes) y el Primer Ministro (aliado con los Arminianos) se enzarzaron en una batalla por el control de los Estados de Holanda, con lo cual el poder para el dominio político de la República holandesa quedó en manos de los Estados de las Provincias Unidas del Norte en su conjunto.

En esencia, lo que aquí se discutía no era tanto la cuestión de si se debía o no buscar la paz con España, ni ningún otro problema de política extranjera: lo que en realidad se ventilaba era la identidad política de la unión de las provincias del norte. Pauw y sus aliados se inclinaban básicamente por la preeminencia de los Estados, y por tanto por una forma republicana de gobierno. Fredrik Hendrik y sus partidarios Contra-Replicantes, pese a no ser en general monárquicos ni estar dispuestos a tirar por la borda el aparato de una república, votaban por la preeminencia del cargo de Virrey, la prioridad del Príncipe de Orange sobre cualquier otro cuerpo representativo. Desde luego, Pauw no era Oldenbarneveldt; y a Frederik Hendrik le faltaban la crueldad y el vigor del príncipe Mauricio; pero,

como había ocurrido en la década de 1610, también ahora la confrontación entre el Virrey y el ala liberal de los Estados de Holanda, conducida por su Primer Ministro, se tornó en el tema dominante de la política holandesa en los años 1630. Aun cuando los Contra-Replicantes seguían siendo sospechosos para el Virrey, dada la tendencia a la tolerancia de Hendrik con los Replicantes e incluso con los católicos, estos últimos ligaron su causa –incluyendo su esperanza de una renovada represión de Replicantes dentro de la república– a sus fortunas.

Pronto se verían recompensados. En 1635, los Países Bajos se habían aliado con Francia, quien declaró la guerra a España en mayo. La campaña llegó a su climax cuando los holandeses invadieron los Países Bajos Españoles desde el norte, mientras Francia lo hacía por el sur. En 1636, el Virrey revocó el nombramiento de Pauw como Primer Ministro de los Estados y lo sustituyó por Jacob Cats, el famoso poeta holandés que era tenido por persona de ideas políticas y prácticas moderadas (y por tanto, más acorde con las políticas del Virrey)¹⁸. Durante bastante tiempo, al menos hasta 1650, fue el Virrey, junto con los calvinistas estrictos, el dueño de la situación. El partido de los Estados no quedó nunca totalmente marginado, sin embargo, y la tensión entre los dos grupos iba a ser un importante factor en las políticas holandesas en lo que quedaba de siglo. El péndulo se iba a inclinar una vez más y decididamente por el lado más liberal y republicano.

Estos enfrentamientos en los dominios de lo militar, lo político y lo religioso durante la década de 1630, iban unidos a disturbios sociales y económicos de índole varia. En 1635 y 1636 se declararon dos epidemias de peste particularmente severas. Habían pasado diez años desde la última manifestación epidémica, en 1624-25, que solo en Amsterdam se llevó por delante dieciocho mil vidas. Pero ahora el brote fue incluso más fatal: en dos años murieron en Amsterdam más de veinticinco mil personas (el 20 por ciento de la población de esta ciudad)¹⁹. Una plaga no discrimina entre religiones, y sin la menor duda los judíos de Amsterdam –entremezclados con el resto de la población, como solían estarlo– fueron tan duramente golpeados como cualquier otro grupo. Tal vez los Ashkenazim, que vivían en

los angostos y superpoblados barrios de la isla de Vlooienburg, registraran un número de bajas particularmente alto.

De las conmociones experimentadas por los holandeses durante este período, quizá la más famosa –y ciertamente la más pintoresca– fue la manía por los tulipanes que se desató a mediados de la década de los treinta. Como se sabe, el tulipán no es oriundo de Holanda, sino el resultado de un trasplante realizado en el siglo XVI de una planta procedente del Próximo Oriente –de Turquía, para ser exactos–, que arraigó particularmente bien en el suelo y en el clima holandés, sobre todo en el entorno de Haarlem. No tardó en convertirse en la flor de moda en el norte de Europa y en objeto de gran admiración estética y científica. Y no pasó mucho tiempo antes de que los holandeses se aplicaran a cultivar y mejorar la planta, que desarrolló con ello una variedad increíble de formas, colores y tamaños. El interés por los tulipanes rebasó pronto el círculo de los especialistas en horticultura y jardineros profesionales, para pasar a las clases medias y bajas, que veían en la flor no solo un objeto bello con el que adornar su pequeño jardín o decorar su casa, sino también una mercancía en la cual invertir. A diferencia de otros artículos más raros o costosos, el comercio de los tulipanes –en particular el de las variedades menos exquisitas– era algo que los menos ricos podían explotar, aunque a una escala bastante menor que la de los grandes inversionistas. Comprar y vender bulbos de tulipanes, bien fuera por cestas e incluso por bulbos individuales, se convirtió en un modo popular de conseguir unos cuantos guilders extra.

Sin embargo, a mediados de 1630, cuando el mercado de los tulipanes comenzó a perder su estatuto de intercambio de mercancía por dinero para convertirse más en un asunto de especulación, muchos holandeses se vieron arrastrados hacia lo que gradualmente se iba transformando en un ejercicio de apuesta de alto riesgo. La gente compraba bulbos y contrataba su venta fuera de temporada, varios meses antes de la fecha fijada para su entrega. El comprador no solía tener, por tanto, ocasión de ver los bulbos reales, y ni siquiera una muestra de la variedad que le había sido prometida. Entre la firma del contrato y la entrega de los bulbos, eran muchos los compradores que vendían su partida a una tercera persona a un precio más

alto. Este mercado de tulipanes futuros no tardó en expandirse, con más y más personas implicadas en el juego. El número de transacciones que rodeaban a una entrega determinada, y por tanto el número de partes interesadas, se multiplicaba peligrosamente a medida que los compradores secundarios acudían al prometido negocio ofreciendo precios cada vez más altos. Puesto que las transferencias se realizaban usualmente sobre notas de entrega, la moneda real solo raramente cambiaba de manos. No era más que cuestión de tiempo el hecho de que esta actividad sobre el papel se convirtiera en un mercado por derecho propio. Para el año 1637, los intereses mismos, más que los bulbos de tulipanes, eran el objeto real de la especulación. Como era de esperar, todo esto mandó los precios de los bulbos a la estratosfera. Y el valor de los intereses del papel se elevaba a medida que se aproximaba la fecha de entrega de la mercancía. La gente se desplazaba a todos los extremos del país en busca de las mejores partidas de bulbos. En su *Sinne-en Minnebeelden*, un libro de emblemas pictóricos de significación moral, Jacob Cats afirma que una persona, probablemente un granjero, pagó, por un único bulbo, dos mil quinientos guilders en forma de dos sacos de harina, cuatro de centeno, cuatro ocas cebadas, ocho cerdos, doce ovejas, dos pellejos de vino, cuatro toneladas de mantequilla, cien libras de queso, una cama, algunos vestidos, y una copa de plata²⁰. Cuando la burbuja estallara —e inevitablemente tenía que estallara una gran cantidad de gente iba a quedar seriamente afectada.

En último término, la situación era semejante a la del juego infantil de la «patata caliente»: nadie quería ser sorprendido con el papel en la mano cuando llegara la fecha de entrega de la mercancía, porque, en lugar de un beneficio, la mercancía real que obtendría el comprador final se reduciría a un manojo de bulbos de tulipán. El Tribunal Superior de Holanda no podía permanecer impasible ante el hecho de que ciudadanos usualmente juiciosos se arruinasesen a sí mismos en medio de tal histeria. Cuando empezó a circular el rumor de que las autoridades iban a intervenir, la gente se apresuró a desbloquear sus obligaciones y los precios cayeron estrepitosamente. En abril de 1637, los tribunales anularon todos los contratos realizados después de la plantación de 1636: cualquier disputa sobre estos

contratos tendría que ser resuelta por los magistrados locales. Una gran cantidad de familias y de fortunas quedaron arruinadas a raíz de la catástrofe que este decreto provocó. Los comerciantes de tulipanes tardaron algún tiempo en recuperarse, tanto de sus pérdidas financieras como de sus maledicencias reputaciones, pues eran muchas las voces que los acusaban de ser los principales inductores de la manía de los tulipanes²¹.

No se sabe hasta qué punto también los judíos se vieron arrastrados por el entusiasmo general. Pero lo cierto es que sufrieron los efectos de esta breve aunque poderosa crisis de la economía holandesa, y sería muy sorprendente que, con su especial instinto comercial, no se vieran tentados a participar en aquellas transacciones. Puesto que el negocio de los tulipanes era una empresa relativamente nueva, no estaba acaparada por ningún gremio establecido. Era por tanto un área en la que los judíos tenían libertad para intervenir, como Francisco Gomez da Costa hizo a una escala relativamente grande fuera de Vianen.

* * *

Los años treinta fueron años de prueba para la comunidad judeo-portuguesa. Aquel fue un tiempo tanto de división como de unión. Tal vez la crisis más importante dentro de la *nación* fuera la que envolvió lo que en sus inicios había sido un debate teológico entre los dos rabinos principales de las congregaciones Beth Jacob y Neve Shalom. La complejidad de las cuestiones rebasaba, sin embargo, el nivel de un mero desacuerdo sobre una materia técnica del dogma, y arrojaba una profunda y pesada carga sobre los miembros de la *kehilla* portuguesa. La escisión pudo conducir, de hecho, al abandono de Amsterdam de uno de los rabinos. Y seguramente contribuyó también al acuerdo de 1639 por el cual quedaron reunidas en una sola las tres congregaciones hasta entonces existentes.

En algún momento del año 1636, el rabino Isaac Aboab da Fonseca, de la congregación Beth Israel, compuso un tratado titulado *Nishmat Chaim* («El aliento de la vida»). Este documento sería el centro de la disputa, pues reflejaba un desacuerdo con las opiniones de Saul Levi Mortera y con el juicio de los rabinos

de Venecia. El rabino Aboab había nacido como cristiano nuevo en Portugal en 1605. Tras una breve estancia en Francia, su familia se trasladó a Amsterdam –posiblemente para retornar al judaísmo– en 1612, cuando Isaac era todavía un niño. En Amsterdam estudió con Isaac Uziel, el rabino encargado de la comunidad Neve Shalom. Aboab debió haber sido un estudiante precoz, porque en 1626, cuando sólo tenía veintiún años, era ya un *chacham* de Beth Israel. Mostraba una tendencia más bien mística, que destacaba sobre la de los otros rabinos de la comunidad, y un interés profundo por la *cábala*.

En este aspecto no podía ser más diferente de su oponente en la disputa, el rabino Mortera de la Beth Jacob, cuyas inclinaciones se orientaban por un enfoque de la religión más racionalista y filosófico. Por otra parte, a diferencia de Aboab, Mortera era un judío Ashkenazim, y por tanto no había pasado nunca por la experiencia de los *marranos*. Aunque su vida transcurrió entre los primeros conversos de Amsterdam y predicaba en un portugués fluido, es fácil imaginar su falta de sintonía con lo que los miembros de su congregación (o sus antepasados) habían tenido que soportar, y quizás su impaciencia ante el laxo y poco ortodoxo enfoque de algunas creencias y prácticas judías. Esta diferencia de orígenes ayuda a explicar la confrontación de Mortera con Aboab.

Una importante cuestión para los judíos de Amsterdam era el estatuto teológico y escatológico de los hermanos que habían quedado en España y Portugal y que, aunque descendientes de judíos, estaban viviendo vidas cristianas y no judías. ¿Seguían siendo estos hermanos técnicamente judíos? Y si lo eran, ¿qué significado tenía su continua apostasía para el destino de sus almas después de la muerte? La Mishnah, en *Sanedrin*, 11: I, declara que «Todos los israelitas tienen reservada una porción en el mundo-porvenir [*olam ha-ba*]». ¿Se puede colegir de ello que todo el que pertenezca a la nación de Israel, con independencia de la gravedad de sus pecados y del tiempo en que haya sido pecador, tiene prometida un eventual lugar en ese mundo porvenir, como última recompensa? ¿Acaso un judío nuevo no va a sufrir nunca el castigo eterno por sus pecados? Mortera no lo creía así. Según él, el término «israelita» designa una persona justa; y alguien que se haya negado a seguir las leyes de

la Torah, y que haya renegado abiertamente de los principios de la fe, no es una persona justa y, por tanto, será castigado eternamente por su transgresión. No existe ninguna garantía de que, por el mero hecho de ser judío, una persona pueda evitar el eterno castigo del infierno por sus pecados.

Al parecer, un buen número de jóvenes miembros de la comunidad de Amsterdam creían lo contrario, y defendían aclaradamente la salvación incondicional de todas las almas judías. Ésta debía de ser una tesis atractiva para los antiguos *marranos* (que podían seguir teniendo parientes *marranos* en Iberia), puesto que significaba que incluso aquellos judíos que una vez habían practicado, o seguían practicando, el catolicismo en su viejo país –tal vez la ofensa más grave que cupiera imaginar–, tendrían sin embargo garantizado un lugar en *olam haba*. Según varios documentos, incluyendo la propia recopilación de Mortera sobre la controversia, en algún momento de principios del año 1635 el sermón que éste pronunciaba fue interrumpido por «un joven» que se sintió ofendido ante su afirmación de que «el hombre vicioso que comete graves pecados y muere sin arrepentirse incurre en el castigo eterno»²². Aquellos «jóvenes rebeldes», o «discípulos inmaduros» –corrompidos, según Mortera, por los cabalistas (que podía ser su modo de referirse a Aboab y sus seguidores)– le pidieron a los líderes de su comunidad que publicaran una orden que prohibiera a Mortera predicar la doctrina del castigo eterno. Tal doctrina, insistían los oponentes de Mortera, era peligrosamente afín a la creencia cristiana del premio y el castigo eternos. E igualmente les preocupaban las consecuencias de una doctrina tan estricta para sus primos *marranos*.

El problema era demasiado importante como para que una joven comunidad pudiera resolverlo por sí misma, sobre todo porque envolvía una cuestión de ortodoxia, algo en lo que incluso sus líderes no estaban aún muy impuestos. Una vez más, se volvieron hacia Venecia y pidieron a la comunidad judía Beth Din que mediara en la disputa. Mortera y sus oponentes presentaron sus respectivas posturas, apoyando Mortera la suya con amplia evidencia documental –procedente de la Biblia y del Talmud, como también de filósofos judíos tales como Maimónides– que defendía la doctrina del castigo eterno para los pe-

cadores no arrepentidos, incluso aunque fueran judíos. El asunto les pareció enormemente delicado a los rabinos venecianos, quienes dudaron en presentarlo ante la Beth Din, en parte porque no querían justificar la disputa presentándola como si se tratara de una cuestión difícil de responder y en parte porque existían buenos argumentos a favor de ambas posturas. Su recomendación inicial fue que los líderes de las comunidades de Amsterdam trataran de encontrar un camino intermedio para llegar a un acuerdo entre ellos, animando particularmente a Aboab a que se erigiera en ejemplo ante sus jóvenes protegidos retractándose públicamente de su opinión. Esta propuesta no prosperó, y por ello los venecianos escribieron al propio Aboab a comienzos de 1636: «Estábamos esperando el día que nos trajera el mensaje de paz [...] pero nuestras expectativas han quedado frustradas. Porque hemos sido nuevamente informados de que el conflicto persiste y de que el portavoz de los que niegan la creencia en el castigo eterno no es otro que usted mismo, Señor, creencia que usted predica abierta y públicamente»²³. Los venecianos le pedían a Aboab de manera franca y amable, aunque firme, que se mostrara razonable y abandonase una opinión que había sido explícitamente negada por los sabios del Talmud y por otras autoridades rabínicas.

La carta no surtió efecto, y, a modo de respuesta, Aboab escribió su *Nishmat Chain*. En este tratado se preguntaba: «¿Existe o no un castigo eterno para las almas? Y ¿qué es lo que nuestros rabinos, de memoria débil, pretenden al decir que "Los que lo sigan no participarán en el mundo-porvenir"?». Aboab insistía en que las verdaderas respuestas a estas cuestiones había que buscarlas en la cábala, no en la filosofía ni en el Talmud (como Mortera había sostenido); y que los textos de la cábala mostraban de manera autorizada (por no decir sin discusión posible) que, al final, *todas* las almas judías serían salvadas. Como consecuencia de sus pecados, muchas de estas almas tendrían que sufrir un doloroso proceso de purificación mediante una serie de transmigraciones de mayor o menor duración; pero estas almas seguirían perteneciendo a Israel: «Todos los israelitas forman un solo cuerpo, y sus almas han sido extraídas de la Unidad»²⁴.

Dado el peso de la abrumadora mayoría de judíos perte-

necientes a la comunidad portuguesa, no es de extrañar que muchos de sus miembros se sintieran atraídos por las tesis de Aboab. Sin embargo, los rabinos de Venecia, por los que también sentían un gran respeto, habían dejado bien clara su postura al respecto: Mortera llevaba razón y Aboab estaba equivocado. Aunque no existe la menor indicación de que Aboab se retractara nunca, parece que la opinión de Mortera acabó imponiéndose –al menos como cuestión práctica–, pues en menos de tres años fue nombrado rabino principal de la congregación unida, con Aboab ocupando el puesto más bajo (después de David Pardo y Menasseh ben Israel). En 1642, Aboab partió para Brasil a dirigir a los judíos procedentes de Amsterdam y asentados en Recife. Su abandono de Amsterdam pudo haber sido consecuencia de sus desavenencias con Mortera, que era entonces el jefe espiritual supremo.

Es también posible que fuese este enfrentamiento lo que les hiciese ver a los dirigentes seglares de los sefardíes de Amsterdam que la presencia de tres rabinos de temperamentos tan diferentes y persuasivos al frente de sus tres congregaciones era una situación tan conflictiva que necesariamente tendría que provocar el estallido de nuevas disputas, y quizás incluso de un cisma. Los judíos de Amsterdam estaban sin duda al tanto de los problemas que estaba planteando la fragmentación de los sefardíes de Salónica (donde el rabino Pardo de Beth Israel había nacido), quienes mantenían cinco congregaciones españolas y tres portuguesas. También debió influir en ellos el hecho de que cada vez iba resultando más difícil gestionar los asuntos de complejidad creciente en una comunidad que ahora rebasaba el millar de individuos. Los miembros del equipo de *deputados*, e incluso los *Senhores Quinze*, representantes tanto de la comunidad en su conjunto como de sus respectivas congregaciones, debieron sentirse incapaces de desempeñar bien su trabajo. Había llegado al parecer el momento de idear una organización más centralizada y más eficientemente estructurada de la comunidad sefardí.

Tras una serie de consultas y negociaciones entre los equipos de gobierno de las tres congregaciones, y seguramente con el asesoramiento de la comunidad veneciana, los *Senhores*

Quinze se reunieron en septiembre de 1638 (28 Elul 5398) para concluir el acuerdo de fusión de las tres congregaciones –Beth Jacob, Neve Shalom y Beth Israel– en una sola, bajo el nombre de «Talmud Torah» (a ejemplo del de la congregación sefardí de Venecia). En el plazo de un mes, los miembros de cada congregación aprobaron el acuerdo de fusión, que fue firmado en la primavera de 1639²⁵. Todo judío de «la nación portuguesa y española» residente en Amsterdam en 1638, o que se estableciera en ella después de este año, se convertiría automáticamente en miembro de la congregación unida; los judíos no-sefardíes no podían ser miembros de ésta y su presencia en los servicios requería un permiso especial. La casa junto al Houtgracht que había servido como sinagoga de la congregación Beth Israel –el mayor edificio de los tres, y, como vimos, a una distancia de ocho casas del hogar de los Spinoza– se convertiría a partir de ahora en la sinagoga de la comunidad Talmud Torah. Un visitante holandés de aquella época describía así la «casa de las plegarias»:

Los portugueses se han habilitado un local muy amplio mediante la reunión de dos casas; en el piso bajo hay un gran vestíbulo con una pila de agua que puede ser descubierta haciendo girar la tapadera. Sobre ella se encuentra una toalla para que los judíos se laven las manos antes de entrar en la iglesia; en los dos laterales, sendas escaleras conduce a la iglesia; las mujeres, que están separadas de los hombres y no pueden ser vistas por ellos, se sientan en una galería superior. En una esquina de la iglesia hay un gran armario de madera con dos puertas que contiene muchas cosas preciosas, entre ellas los Libros de Moisés encuadrados en raras telas bordadas. Los predicadores permanecen en pie sobre una plataforma situada más o menos a un metro por encima de los congregantes; los hombres se colocan sobre el sombrero unos chales blancos que dejan caer sobre los hombros y el tronco, y cada uno lleva un libro en sus manos, todos ellos escritos en hebreo²⁶.

Los rabinos de las tres congregaciones eran ahora los *chachamim* de la Talmud Torah, aunque con un cierto orden jerárquico. El rabino Mortera, procedente de la Beth Jacob, era el rabino jefe de la comunidad completa y el principal de la es-

cuela. Tenía la obligación de predicar tres veces al mes y de impartir lecciones a estudiantes avanzados. Se le pagaban seiscientos guilders al año, más un centenar de cestas de troncos con los que caldear su casa. El rabino David Pardo (hijo de Joseph Pardo), de la Beth Israel, era el segundo en categoría. Sus deberes incluían la administración de *Beth Chaim*, el cementerio de la congregación en Ouderkerke, y cobraba quinientos guilders anuales. El tercero en categoría era el rabino Menasseh ben Israel, anteriormente rabino en Neve Shalom. Tenía que predicar un sábado de cada mes y cobraba ciento cincuenta guilders. El rabino Isaac Aboab da Fonseca se encargaría de la enseñanza en la escuela elemental y de dar sermones vespertinos a los estudiantes por un salario de cuatrocientos cincuenta guilders (Esta inexplicable diferencia en los salarios de Menasseh y de Aboab fue una fuente de tensión entre los dos y un motivo de conflicto en las relaciones de Menasseh con la congregación). Durante los servicios, los cuatro rabinos se sentaban juntos, siguiendo el orden de su rango, en un banco dispuesto al efecto, mientras el *chazan* –que durante 1639 fue Abraham Baruch (con un salario anual de trescientos noventa guilders)– dirigía a la congregación en sus plegarias y leía pasajes de la Torah. Los cuatro rabinos decidían también, por mayoría, sobre todas las cuestiones relativas a la *halacha* o ley religiosa, surgidas dentro de la comunidad.

Sin embargo, estos rabinos no eran los jefes ejecutivos de la comunidad. Su misión no era la de gestionar los asuntos diarios de la congregación, como tampoco eran los responsables de dirigir a la comunidad en asuntos seculares ni de organizar su vida religiosa. Todos los poderes ejecutivos y legislativos que no tuvieran un carácter jurídico-religioso –incluyendo el derecho a excomulgar a sus miembros– estaban en manos de un equipo de laicos. Con la fusión, los quince *parnassim* de las tres congregaciones quedaron reducidos a un solo *ma'amad* compuesto de siete individuos: seis *parnassim* y un *gabbai*, o tesorero. Este nuevo equipo de gobierno funcionaba como un comité constitucional, que añadió a la nueva congregación un conjunto de cincuenta y seis regulaciones para suplementar el original *ascamot* de las tres anteriores. Y los términos de la pri-

mera de estas regulaciones no dejaban lugar a dudas: «la *ma'amad* tiene una autoridad indiscutible y absoluta; nadie puede escapar a sus resoluciones, y su desobediencia será castigada con un *cherem*»²⁷.

El ingreso en el equipo de gobernantes, un puesto honroso, se decidía a propuesta de los otros miembros del equipo. Obtenía el cargo aquel que obtuviera la mayoría de votos. No había ningún tipo de consulta exterior ni de supervisión sobre la elección de sus miembros efectuada por la *ma'amad*. Las únicas condiciones impuestas eran la de haber sido judío durante al menos tres años y que hubieran pasado también al menos tres años desde que el individuo en cuestión hubiera dejado de ser miembro de este equipo de gobierno. Por otra parte, los parientes cercanos (por consanguinidad o por matrimonio) no podían formar parte del equipo al mismo tiempo: por ejemplo, un padre no podía ser elegido para la *ma'amad* a la vez que su hijo, ni un hermano con un hermano, un abuelo con un nieto, un tío con un sobrino, un cuñado con un hermano, o con un pariente de ellos. Finalmente, nadie que hubiese sido elegido podía rehusar. La *ma'amad* se reunía los domingos, y todas sus deliberaciones eran secretas.

El cuadro ejecutivo era la autoridad suprema de la comunidad: no existía posibilidad de recurrir sus decisiones. Entre sus muchos deberes, los miembros de la *ma'amad* tenían que imponer las tasas comunitarias, regular los nombramientos de los magistrados y empleados, regentar las escuelas, romper el equilibrio cuando el voto de los *chachamim* estaba regularmente dividido, resolver las disputas de negocios entre los judíos portugueses, administrar la caridad, prohibir llevar armas a los miembros de la congregación, supervisar el ritual de los sacrificios y el entrenamiento de los *shochetim*, autorizar la publicación de libros, garantizar el permiso de la circuncisión a los varones portugueses que retornaban al judaísmo, autorizar procedimientos de divorcio, nombrar el *chatan torah* («prometido de la Torah») para la fiesta de Simchat Torah, y básicamente controlar la celebración de las fiestas («No ha de haber juegos o pasatiempos en la sinagoga durante la *Simchat Torah* ni en ninguna otra ocasión»; «Durante la Purim, todos los miembros de la congregación desembolsarán *maot Purim* [dinero Purim]

destinado a la *sedaka* [*tzedakah*, caridad])». Los *parnassim* eran incluso responsables de la asignación de asientos en la sinagoga (a hombres solamente; las mujeres tenían que arreglárselas por sí mismas y apoderarse del primer asiento vacío que pudiesen encontrar en su galería) y de establecer el tiempo de los servicios. También tenían el poder de castigar a todo el que sorprendieran violando alguna de las regulaciones mediante multas o –en casos muy serios– recurriendo a la *cherem* o excomunión.

Aunque gran parte de la inspiración para la organización de la política interna de la comunidad venía evidentemente de Venecia, la estructura de poder, sobre todo en sus dimensión social, se asemejaba mucho a la de la misma Amsterdam calvinista. Los miembros de la *ma'amad* provenían de familias prominentes y bien acomodadas, aunque no necesariamente las más ricas. El vivero que la alimentaba era usualmente el gremio de los comerciantes prósperos de la comunidad y el de la clase profesional (particularmente los doctores en medicina). Cuando llegaba la hora de elegir nuevos miembros, el equipo dirigente sabía bien hacia dónde dirigirse para asegurar la continuidad. Era simplemente un asunto de riqueza y/o de posición. De modo que la comunidad estaba efectivamente gobernada por una élite económica que se autoperpetuaba, una aristocracia –o mejor, una oligarquía– que seleccionaba a sus propios sucesores y se encargaba también de los nombramientos para otros oficios y juntas directivas²⁸.

En este sentido, el equipo dirigente judío era un microcosmos dentro de la política de Amsterdam. Pues la ciudad no era tampoco una democracia. El gobierno municipal no estaba compuesto de delegados elegidos por el pueblo en general, ni representaba los intereses de los diversos niveles sociales y estratos económicos de la ciudad, ni sus puestos administrativos estaban abiertos a todos. El poder político de Amsterdam en el siglo XVII –y esto ocurría en la mayoría de las ciudades y villas holandesas de aquel tiempo– estaba concentrado en un número relativamente exiguo de familias, conocidas como «regentes». Los regentes eran básicamente los miembros de alguna de las familias ricas de la ciudad que constituían la clase oligárquica.

Estas familias regentes provenían de la clase profesional y también de la de los mercaderes e industriales. Al igual que ocurría con los judíos, no necesariamente tenían que ser las familias más ricas de la ciudad. Aunque la riqueza era sin duda una condición necesaria para formar parte de la clase dirigente, el dinero solo no era suficiente. Había muchas familias ricas que nunca consiguieron ser admitidas en la camarilla. Se trataba también de una cuestión de posición social, de conexiones políticas y familiares, y de contingencia histórica. Según un historiador, los regentes no eran una clase social o económica separada, sino «una sección políticamente privilegiada de la alta burguesía»²⁹. No eran nobles, sino familias financieramente afortunadas que simplemente tenían el monopolio del poder político. Esta clase incluía a aquellas familias cuyos miembros ocupaban realmente un sillón en el *vroedschap* o consejo de la ciudad, en un momento determinado, o que habían ocupado ese sillón en el pasado y lo volverían a ocupar de nuevo en el futuro. En general era un sistema cerrado, aunque en períodos de agitación y novedades políticas –los llamados *wetsverzettelingen*– ocurrían cambios significativos en la composición de los miembros de la clase dirigente. El matrimonio con un elemento de una familia regente podía mejorar las conexiones de las propias relaciones de sangre.

Los miembros de las familias regentes copaban todos los puestos importantes e influyentes de Amsterdam. El *schout*, u oficial jefe de policía y fiscal, provenía usualmente de una familia regente local, al igual que el *burgomaestre*. Ambos eran los oficiales responsables de la administración diaria de la ciudad, y ambos eran usualmente extraídos del *vroedschap* (consejo de la ciudad). Cada uno de ellos ocupaba el cargo sólo durante un año o dos. El *vroedschap*, el corazón real del sistema regente, se ocupaba más de la política general que de la administración diaria. Este consejo constaba usualmente de treinta y seis miembros, que se ocupaban tanto de asuntos importantes para la provincia en su totalidad, sobre todo si esos asuntos afectaban a la ciudad de Amsterdam –fueron incluso acusados de dar instrucciones para votar a los delegados de la ciudad ante los Estados de Holanda–, como de la interna vida económica y política de la ciudad. A diferencia de la *ma'amad* de la comu-

nidad judía, a la que se parecía en sus funciones legislativas y ejecutivas y en el alcance de su autoridad, los miembros del *vroedschap* conservaban el cargo de por vida. Cuando quedaba vacante un puesto en él, el reemplazo era decidido por los restantes miembros del consejo, al igual que en la *ma'amad*. Además, sus deliberaciones (como las deliberaciones de los *parnassim*) eran mantenidas en secreto. Había incluso una regulación contra la «consanguinidad» muy parecida a la de los judíos portugueses: padres e hijos, hermanos y otros parientes por la sangre (pero no por el matrimonio) no podían figurar en el consejo al mismo tiempo³⁰. Los nombres eran diferentes sin duda –Bicker, Six, Van Beuningen y De Graeff, frente a Curiel, Farar, Da Costa y Cohen–, como lo era el lenguaje en el que se realizaban las deliberaciones. Pero la naturaleza de la concentración del poder político era notablemente similar entre los holandeses y los judíos portugueses.

* * *

En el otoño de 1639, cuando se realizó la fusión, Baruch de Spinoza cumplía siete años. Esto significaba que el chico había llegado a la edad en que la mayoría de los muchachos de la comunidad comenzaban su educación en la escuela elemental de la congregación. Su madre había fallecido hacía un año, el 5 de noviembre de 1638, y probablemente aquella no fue una época feliz en el hogar de los Spinoza. Miguel volvía nuevamente a quedarse viudo, pero esta vez con cinco hijos a los que cuidar.

Podemos estar seguros de que el joven Baruch no tardó en sobresalir en sus estudios a medida que iba adelantando grados en su currículum escolar, cosa que debió de llenar de orgullo el corazón de su padre. Lucas observa que el padre de Spinoza «no tenía medios para ayudar al chico a introducirse en los negocios, y por eso decidió dejarlo emprender el estudio de la literatura hebrea»³¹. En otro relato biográfico, sin embargo, se sugiere que Miguel se sintió muy resentido ante la preferencia de su hijo por la literatura sobre los negocios»³², una observación que parece mucho más inverosímil. Pues no cabe la menor duda de que Miguel desearía para su hijo –nacido, a diferencia

de él, como judío dentro de una floreciente comunidad judía—una buena educación judía. Él mismo se preocupó siempre por el tema de la educación, como lo prueba el hecho de haber servido dos veces (en 1635-36 y en 1642-43) como *parnas* en el equipo de gobernadores que supervisaban las instituciones educativas de la comunidad. También se preocupó de inscribirse a sí mismo y a sus tres hijos como miembros de la sociedad *Ets Chaim*, la hermandad educativa, tan pronto como ésta fue fundada en 1637; esta fundación era responsable, entre otras cosas, de garantizar la escolarización de los estudiantes bien dotados. Miguel pagó los dieciocho guilders de admisión e hizo además un donativo de cincuenta y cinco guilders³³. Estos hechos hacen muy difícil admitir que la educación de uno de los filósofos más importantes del siglo XVII fuera meramente una concesión hecha de mala gana por un padre desilusionado.

4

TALMUD TORAH

En torno al año 1640, el rabino Sabatti Scheftel Hurwitz de Frankfurt dio un rodeo en su viaje a Polonia para visitar Amsterdam. Entre los judíos de aquella ciudad, nos dice, encontró a «muchas personas respetables y muy cultas». Pasó a visitar las escuelas de la comunidad portuguesa y quedó tan impresionado por lo que allí veía, que no pudo reprimir un penoso comentario para sí mismo: «Nada de esto se encuentra en nuestro país»¹. Otro visitante de Amsterdam, Shabbethai Bass, un erudito polaco, contaba que

[En las escuelas] de los Sefardíes [...] Vi «gigantes [en erupción]: párvulos tan diminutos como saltamontes» pero «cuya envergadura cultural era equivalente en tamaño a la de un carnero». A mis ojos se aparecían como prodigios por causa de su extraña familiaridad con la totalidad de la Biblia y con la ciencia de la gramática. Poseían la habilidad de componer versos y poemas en metro y de hablar un hebreo puro. Felices los ojos que han visto tales maravillas².

Bass continúa describiendo –siempre con gran complacencia por lo que ve– la estructura de un día de escuela y los niveles de enseñanza. Queda sorprendido ante el elevado número de estudiantes que contienen las aulas («y puede que éste continúe aumentando!») y observa el evidente progreso de los alumnos al pasar de un grado al siguiente.

Los fundamentos del sistema educativo que tanto impresionaba a los visitantes judíos (y gentiles) de los sefardíes de Ámsterdam fueron establecidos en una fecha tan temprana como el año 1616, cuando las asociaciones Beth Jacob y Neve Shalom crearon la sociedad Talmud Torah. Esta sociedad era una hermandad educativa inicialmente dedicada a instruir a los hijos de las familias que no podían afrontar los gastos de un tutor privado. La sociedad montó una escuela que, a partir de 1620, estuvo en situación de poder alquilar una casa junto a la sinagoga de la asociación Beth Jacob sobre el Houtgracht. En 1639, cuando las tres congregaciones existentes se fundieron en una sola, la comunidad unida Talmud Torah recibió el regalo de esta casa y la contigua como edificio para su escuela, llamada asimismo Talmud Torah³. La enseñanza era gratuita en la educación elemental, y tanto las familias ricas como las pobres enviaban sus hijos a esta escuela para que fueran instruidos en los fundamentos del judaísmo. Fue en esta escuela (tan cerca del hogar de los Spinoza que, como dijimos más arriba, solo requería cruzar el canal por el puente situado frente a su casa y bajar luego un pequeño trecho por la otra orilla) donde el futuro filósofo inició su aprendizaje en torno al año 1639.

En 1637 se fundó una segunda sociedad educativa, la Ets Chaim. En sus inicios, esta sociedad fue creada con la intención de hacer de ella una organización para estudios superiores. Para eso era necesario recaudar un capital lo suficientemente amplio como para generar unos intereses que, complementados por donaciones, pudieran asegurar a los estudiantes más dotados las becas que les permitieran continuar su educación a niveles superiores. Sin embargo, Ets Chaim no tardó en funcionar como un colegio talmúdico para chicos mayores y tomó a su cargo la preparación formal de los rabinos.

Los estudios escolares de la comunidad portuguesa estaban divididos en seis estratos. Los cuatro primeros, dirigidos generalmente a los chicos situados entre los siete y los catorce años, cubrían la religión básica y el material cultural y literario que todo judío cultivado tenía que conocer. En 1639, el año en que Spinoza debió empezar su educación, Mordechai de Castro era el profesor de la primera clase. Al igual que los otros

profesores de la escuela elemental, Castro se encuadraba en el título de «Rubi», y ganaba ciento cincuenta guilders al año por enseñar a leer y escribir en hebreo. Shabbethai Bass informa que «los niños permanecían en esta primera clase hasta que fueran capaces de leer el libro de oraciones; entonces eran ascendidos a la segunda». Una vez en segundo grado –y el tiempo de permanencia de un alumno en un determinado grado dependía del nivel que hubiera alcanzado, lo cual solía exigir bastante más de un año–, los estudiantes empezaban siendo entrenados en primer lugar por Joseph de Faro en la lectura de la Torah en hebreo. Luego dedicaban el resto del año a aprender cada semana algunas porciones de la Torah (insistiendo en «los acentos») bajo la tutela de Jacob Gomes. Según Bass, el profesor Gomes (que ganaba anualmente doscientos cincuenta guilders), o cualquier otro profesor de este nivel, guiaría a los chicos a través del Pentateuco «hasta conocer a la perfección hasta el último verso en los Cinco Libros de Moisés», poniéndose especial énfasis en el canto del texto hebreo. También se iniciaban en esta etapa en la traducción de partes de la Torah.

Para el tiempo en que los chicos acababan su tercer grado podían ya traducir al español la porción semanal de la Torah, o *parshah*, bajo la dirección de Abraham Baruch. Puesto que Baruch era también quien hacía de *chazan*, no cabe la menor duda de que subrayaría también la dimensión melódica de la lectura de la Torah. Los alumnos de tercer grado tenían que estudiar, además, los comentarios de Rashi sobre el *parshah*. En el cuarto grado, Salom ben Joseph explicaba a los profetas y a Rashi. Bass informa de que en esta clase (que tal vez no fuera dirigida ya por Salom en el tiempo de su visita) «uno de los chicos recitaba en voz alta el verso en hebreo y luego lo explicaba en español, mientras los otros lo escuchaban. Luego un segundo alumno retomaba el hilo, y así sucesivamente»⁴.

La instrucción en la escuela elemental era impartida principalmente en español, al igual que en todas las comunidades sefardíes del mundo. El español era el lenguaje del conocimiento y la literatura (incluyendo la sagrada), incluso para los judíos cuya lengua vernácula era el portugués. La traducción de la Biblia que todo estudiante de la Talmud Torah debía conocer era la versión española de Ferrara de 1553. Como Cecil

Roth, un historiador de los *marranos*, observa: «El portugués era hablado; pero el español, el lenguaje semisagrado, era aprendido»⁵. Muchos de los profesores de la congregación provenían de hecho de partes del mundo judío en las que se hablaba ladino (o judío-español)⁶. En este temprano estadio de la existencia de la comunidad en Amsterdam lo raro habría sido que algún estudiante tomara al hebreo como una lengua para conversar.

Las clases empezaban a las ocho de la mañana. Los profesores y los estudiantes trabajaban durante tres horas, hasta que sonaba la campana a las once. Entonces, los chicos probablemente volvían a casa para el almuerzo (y quizás para algún rato de recreo), y regresaban a la escuela a las dos. Por la tarde salían a las cinco (excepto en invierno, cuando las clases empezaban «como era apropiado» y los chicos permanecían en la escuela hasta la hora del servicio vespertino en la sinagoga)⁷. Muchas familias completaban esta educación pública de sus hijos con lecciones privadas en sus domicilios. Bass observa que «para el tiempo que los chicos permanecían en casa, los padres contrataban a un tutor que les enseñara poesía, los entrenase en la redacción en hebreo y en otras lenguas, repasase con ellos lo que habían aprendido en la escuela, dirigiese su educación y les explicase en general cuanto pudiera ser de interés para sus hijos»⁸. Todos los estudiantes por debajo de los dieciséis años debían acudir cada día a la sinagoga para participar en las oraciones de la tarde y en el canto de los salmos.

El fin del cuarto grado –cuando el alumno tenía más o menos catorce años– representaba el final de la educación en la escuela elemental. Los dos grados siguientes se dedicaban, entre otras cosas, a estudiar el Talmud, tanto la Mishnah como el Gemara, y otros textos clásicos. El número de alumnos en estas clases era bastante inferior al que llenaba las aulas en los niveles elementales. El ciclo de estos nuevos estudios requeriría al menos seis años y estaba esencialmente orientado hacia la formación rabínica. El artículo en el *ascamot* de la congregación dedicado a los deberes del *chachamim* establecía que el «Chacham Isaac Aboab impartiría la gramática hebrea y ofrecería una instrucción primaria sobre el Gemara». Bass describe este quinto grado como sigue:

Los chicos son entrenados en el estudio de la ley Mishnaica hasta adquirir la comprensión e inteligencia necesarias para alcanzar la categoría de *bocher* [estudiante del Talmud]. En esta clase no hablan más que en hebreo, excepto para explicar la ley en español. Estudiarán también a fondo la ciencia de la gramática. Cada día tendrán que aprender también una ley Mishnaica con su comentario Gemara.

(Puesto que estos informes de Bass fueron escritos algunos años después de que el joven Spinoza hubiera asistido a la escuela y a las clases de Aboab sobre Gemara, es difícil calibrar hasta qué punto lo que Bass describe es una pintura adecuada de lo que ocurría en aquellas aulas cuando nuestro protagonista acudía a ellas. En particular, no está claro que los estudiantes de los años 1640, o incluso que Aboab mismo —que en su pasado había sido *marrano*— tuvieran el suficiente dominio verbal de la lengua para «no hablar más que en hebreo» en aquella clase, ni el conocimiento necesario del hebreo y del arameo para estudiar el Talmud en sus idiomas originales. Muy bien pudo ser que los principales pasajes de estos textos estuvieran traducidos al español)⁹.

El quinto nivel —que durante algún tiempo fue atendido por Menasseh ben Israel, después de la marcha a Brasil de Aboab en 1642— era también el momento en que los alumnos, ahora jóvenes adultos, aprendían las ordenanzas para las fiestas judías:

Cuando se aproxime una fiesta o celebración, todos los alumnos deben estudiar los capítulos relevantes del *Shulchan Aruch* [la codificación de la ley judía realizada en el siglo XVI por el rabino Joseph Caro]; las leyes de Passover por el mismo Passover, y las leyes de Sukkot por Sukkot. Y este estudio continuará hasta que todos los estudiantes estén familiarizados con las regulaciones de las fiestas.

El grado sexto, o superior, era impartido por el rabino-jefe de la congregación, Saul Levi Mortera, quien se encargaba también de la educación en el Talmud de los estudiantes más sobresalientes, básicamente para entrenarlos como rabinos, aunque no todos ellos tenían que convertirse necesariamente en

chachamim. Bajo la atenta mirada de Mortera, continuaban durante una serie de años estudiando a Gemara, a Rashi y el Tosafot, juntamente con los comentarios de Maimónides y otros textos rabínicos y filosóficos.

No existe la menor duda de que Spinoza asistió a la escuela Talmud Torah durante los cuatro primeros grados, hasta llegar a los catorce años. Se da por supuesto a veces que fue también instruido en las materias rabínicas, lo cual querría decir que cursó los niveles superiores de la escuela. Igualmente se dice que Spinoza fue uno de los estudiantes preferidos de Mortera. Lucas, por ejemplo, insiste en que «Mortera, una celebridad entre los judíos, y el menos ignorante de todos los rabinos de su tiempo, admiraba la conducta y el genio de su discípulo [...]. La aprobación de Mortera intensificó la buena opinión que la gente tenía de su alumno»¹⁰. Hay, sin embargo, buenas razones para dudar de que Spinoza fuese más allá del cuarto grado (o, como mucho, del quinto), y de que recibiera por tanto una formación rabínica.

Spinoza, sin duda, debió de destacar en sus estudios y adquirir a través de ellos un dominio de la lengua hebrea lo suficientemente sólido como para poder escribir más tarde su propia gramática hebrea, al igual que un profundo conocimiento de la Biblia y de las más importantes fuentes rabínicas. Era un joven extraordinariamente inteligente, que tuvo que destacar con facilidad sobre el resto de sus compañeros de estudios. Según Colerus: «Spinoza estaba dotado por la naturaleza de una mente clara y de una aguda y rápida facultad perceptiva»¹¹. Hasta qué punto era Spinoza clarividente y avispado lo revela una anécdota relatada por Lucas. La historia es tal vez demasiado conveniente y está evidentemente diseñada para que resulte creíble (aunque, dada la relación personal de Lucas con Spinoza, pudo haberle sido contada por el filósofo mismo). En cualquier caso, la anécdota ofrece un vislumbre del joven y precoz Spinoza en los comienzos de la década de 1640. Miguel, un «hombre justo que había enseñado a su hijo a no confundir la superstición con la piedad genuina», decidió un día poner a prueba a Bento, que entonces solo tenía diez años, y

le encargó que fuera a recoger una cierta cantidad de dinero que una vieja señora de Amsterdam le debía. Como el muchacho entrase en la casa cuando la señora estaba leyendo la Biblia, ésta le rogó que esperase hasta que acabase sus rezos; cuando terminó, el chico le transmitió su encargo, y la señora, después de contar el dinero delante de él y mientras iba poniéndolo sobre la mesa le dijo: «Aquí está lo que le debo a tu padre. Quiera Dios que algún día seas un hombre tan honrado como él; jamás se ha apartado de la ley de Moisés, y el Cielo te bendecirá solo en la medida en que tú lo imites».

Si lo que Miguel había pretendido con aquel encargo era comprobar la capacidad de su hijo para fortalecer su carácter, no debió quedar insatisfecho, pues:

Cuando la señora concluyó esta observación, recogió el dinero para ponerlo en la bolsa del chico, pero, habiendo observado éste que aquella mujer poseía todos los indicios de falsa piedad contra los cuales su padre lo había prevenido, no vaciló en volver a contar personalmente el dinero pese a la resistencia de ella. Con lo cual descubrió que tenía que reclamarle dos ducados que faltaban y que la piadosa viuda había deslizado por una rendija especialmente preparada al efecto en la tabla de la mesa. De este modo quedó confirmado en su idea¹².

* * *

La década de 1640 no fue una época especialmente propicia para los judíos que vivían en torno a la Breestrat. Se habían puesto grandes esperanzas en la creciente fuerza de una comunidad unida que día a día recibía el aporte de nuevos sefardíes venidos de diversas partes de Europa y de los países mediterráneos –por no mencionar los numerosos Ashkenazim de la Europa oriental– para establecerse en Amsterdam, la *Eleutheropolis*, o «ciudad de la libertad». Pero la década se inauguró para la congregación bajo los negros nubarrones de la heterodoxia y la tragedia.

En 1640, Uriel (o Gabriel) da Costa, miembro de una familia prominente de la comunidad, se suicidó disparándose un tiro en la cabeza. Los Da Costa eran comerciantes y antiguos ma-

*rranos procedentes de Portugal. A excepción del inestable Uriel —que al parecer había sido de hecho el responsable de la re-conversión de la familia al judaísmo— todos ellos habían sabido integrarse con comodidad en el modo de vida judío ortodoxo y establecerse en su nueva patria como miembros sobresalientes de su congregación. El hermano de Uriel, Abraham, formó parte de la *mia'amad* de Beth Jacob junto a Miguel d'Espinoza en 1637-38, y volvió a figurar con él en el equipo educativo de la Talmud Torah en 1642-43. Tal vez existiera una relación estrecha entre las dos familias, aunque este dato no puede ser confirmado. Pero parece, al menos, que hubo una cierta conexión entre la familia de Uriel da Costa y la familia de la madre de Spinoza, Hanna, que se remontaba a sus días en el norte de Portugal¹³. En cualquier caso, es indudable que Spinoza mismo, al igual que cualquier miembro de aquella comunidad, estaba al tanto de las ideas heréticas de Da Costa, sobre las cuales debió meditar profunda y prolongadamente el joven filósofo.*

Uriel da Costa había nacido en Oporto en 1585 en el seno de una familia aristocrática. Su padre, Bento da Costa, era, según el mismo Uriel, un «cristiano auténtico»¹⁴, pero su madre, Branca, tenía al parecer inclinaciones judaizantes. Uriel recibió la educación cristiana habitual y estudió derecho canónico en la Universidad de Coimbra, sirviendo más tarde como tesorero de la Iglesia. Según todas las apariencias, su vida era una vida piadosa sin tacha: temía al castigo eterno y confesaba sus pecados regularmente. Pero no dejaba de abrigar graves dudas. Como él mismo escribió en su autobiografía:

Cuanto más pienso en estas cosas, mayores son las dudas que me atormentan. Al final, me encuentro en un estado confuso de perplejidad, inquietud y aflicción. La tristeza y el dolor me invaden. Encuentro imposible confesar mis pecados de acuerdo con los ritos de Roma para obtener una absolución válida, y cumplir a la vez todo lo que se espera de mí. También empiezo a desesperar de mi propia salvación [...]. Puesto que encontraba difícil abandonar una religión a la cual estaba acostumbrado desde la cuna y que, gracias a la fe, ha echado profundas raíces en mí, acabé por dar expresión a esas dudas (cuando yo tenía unos veinte años): ¿Podría ser solo una ficción lo

que se afirma sobre otra vida? ¿Puede la fe acordada a esos rumores concordar con la razón? Porque la razón me repite directamente una serie de cosas y, a la vez, me susurra sin cesar otras que son contrarias [a la fe]¹⁵.

Cuando logró armonizar, al menos para sí mismo, aquellas dudas sobre la compatibilidad de la fe cristiana con la razón humana, Uriel encontró descanso, según él mismo confiesa, y continuó con su vida eclesiástica. Pero tan pronto empezó a leer la Torah y el Libro de los Profetas comprendió lo que había de verdad en lo que el judaísmo ofrecía. Quedó convencido, afirma Uriel, de que la Ley de Moisés había sido realmente revelada por Dios, y decidió seguirla a partir de entonces. Naturalmente, vivir abiertamente (o incluso en secreto) como un judío estaba prohibido en Portugal. Así pues, renunció a su herencia, abandonó la casa que su padre se había construido en el barrio elegante de la ciudad, y salió de Portugal acompañado de su madre y de dos hermanos. Se dirigieron al norte y se asentaron en 1612 en Amsterdam, «donde encontramos un grupo de judíos que vivían como judíos sin temor alguno». Uriel y sus hermanos fueron circuncidados y comenzaron a familiarizarse con los rituales y observancias de la vida regular judía.

Pero la decepción no tardó en presentarse. Uriel se lamentaba de haber ido en pos de la religión de la Biblia, de una pura observancia de la Ley de Moisés, pero no de una religión rabínicamente alterada con reglas superfluas e insensatas. «No pasaba un día sin que yo me percatase del profundo desacuerdo existente entre las costumbres y disposiciones de los judíos por una parte, y las leyes prescritas por Moisés por otra». El lapso de tiempo aquí considerado puede estar un tanto acortado, pero la naturaleza de la discrepancia que Uriel percibía superaba las demandas de la tensión narrativa: estaba en primer lugar lo que él llamaba «la ley absoluta», y luego venían las «invenciones» de los llamados sabios judíos, «adiciones totalmente extrañas a la ley misma». Tal vez Da Costa no fuera totalmente sincero en esta descripción de su revelación. No es verosímil en efecto, como algún estudioso ha observado, que Uriel cayese en la ingenuidad de creer que podría encontrar en algún lugar de la Europa del siglo XVII una vida comunal de un

judaísmo tan puramente bíblico. Por tanto, no pudo sentirse tan absolutamente sorprendido ante el hecho de que la actual vida judía hubiese sido configurada por el judaísmo rabínico¹⁶. El judaísmo que Da Costa debió haber conocido a un nivel práctico, a través de su madre judaizante y de algunos otros, era ya de hecho el judaísmo peculiar de los *marranos*, con sus pequeñas pero inequívocas huellas de la religión rabínica postbíblica¹⁷.

En cualquier caso, es innegable que Uriel se sintió consternado ante el tipo de judaísmo que encontró en Amsterdam. A sus ojos, aquello no era más que una secta dirigida por los Fariseos contemporáneos. Se trasladó a Hamburgo y en 1616 publicó su *Propostar contra a Tradiçao*, un conjunto de diez tesis en las que atacaba, entre otras cosas, la validez de la Ley Oral (es decir, el Talmud) y demostraba «la vanidad e invalidez de las tradiciones y ordenanzas de los Fariseos».

Es de por sí suficiente para causar la destrucción del fundamento de la Torah el sostener que debemos interpretar las ordenanzas de esa Torah de acuerdo con los mensajes orales, y que debemos creer en esos mensajes con la misma fe con que creemos en la Torah de Moisés mismo. Al sostener que estos mensajes son verdaderos, estamos introduciendo cambios en la Torah y creando de hecho con ello una nueva Torah opuesta a la real y verdadera. [Pero] es imposible que exista una Torah verbal [...]. Sería igualar la palabra del hombre con la palabra de Dios el decir que estamos obligados a respetar todas las leyes del Talmud tal como estamos obligados a obedecer la Torah de Moisés¹⁸.

Da Costa se sentía también, al parecer, atormentado por dudas acerca de la inmortalidad del alma y de la posibilidad de una vida eterna en el futuro, doctrinas que atacaría en profundidad en sus escritos posteriores.

Venecia respondió a la publicación del libro de Da Costa con un *cherem* o anatema, pronunciado contra él el 14 de agosto de 1618 por el rabino León Módena. En este discurso, Módena condenaba a «los que contradicen las palabras de nuestros sabios y que, pese a la atenta mirada de Israel, destruyen las

vallas protectoras que rodean la Torah al proclamar que todas las palabras de nuestros sabios no son más que un caos y al calificar de estúpidos a todos los que creen en esas palabras»¹⁹. El juicio de Módena debió ejercer un gran impacto en Hamburgo y en Amsterdam, dada la relación discipular que existía entre estas comunidades y la congregación de Venecia. El rabino Módena echó también sobre sí la tarea de refutar las opiniones de Da Costa y defender la Ley Oral en un libro, *El Escudo y el Pavés* («Disputa, Oh Jehová, con los que contra mí contienden. Pelea contra los que me combaten. Echa mano del escudo y el pavés, y levántate en mi ayuda» [Salmo 35, versículo 2] «para la defensa de nuestros sabios contra un hombre extraviado y estúpido, sabio a sus propios ojos, cuyo nombre es insano»)²⁰.

Da Costa fue proscrito de Hamburgo. Poco tiempo después volvió a Amsterdam, donde continuó defendiendo sus ideas. Según Samuel da Silva –un doctor en medicina de Hamburgo a quien los rabinos de la comunidad de Amsterdam acudieron para que refutara sus opiniones–, las tesis de Da Costa afirmaban:

Que la Ley Oral está basada en mentiras y falsedades, que la ley escrita no necesita de ninguna explicación, y que él y otros como él podían ofrecerla. También dicen que las leyes por las cuales Israel fue gobernada y sigue gobernándose son enteramente una invención de hombres ambiciosos y malvados [...]. Y sostiene que todas las prácticas de Israel son un culto extraño que él pretende destruir²¹.

Da Costa, añadía Da Silva, rechazaba el rito de la circuncisión y se burlaba del uso de varios artículos del ritual judío, entre ellos los *tefillin* (filacterias o talismanes), los *tallitot* (rosarios) y los *mezuzot*.

Pero la cuestión más importante para Da Silva era, sin embargo, la negación de la inmortalidad del alma. Da Costa sostiene que el alma humana es mortal y no sobrevive a la muerte del cuerpo. El alma es engendrada naturalmente por los padres de uno, no es creada separadamente por Dios y colocada luego en el cuerpo. Llega al ser juntamente con el cuerpo, puesto que es realmente una parte del cuerpo, o sea, el aliento vital que

reside en la sangre. En este respecto el alma humana no es diferente del alma de los animales; la única característica distinta del alma humana es su racionalidad. Así pues, es necesariamente tan mortal y perecedera como lo es el cuerpo humano (o cualquier otro cuerpo). De todo esto se sigue que no hay vida después de la terrenal, ni ninguna recompensa o castigo eternos. «Una vez que ha muerto, no queda nada del hombre, ni éste retorna jamás a la vida»²². Preservar esta vida es la única razón para obedecer a Dios y a sus mandamientos, y el fruto que uno obtenga será simplemente la recompensa del propio trabajo aquí en la tierra. La Torah nos dice que el ser humano, y no solamente su cuerpo, es «polvo, y al polvo debe retornar». Y Da Costa concluye también que hay un gran número de errores, males, y comportamientos supersticiosos –fundados en nuestros temores y esperanzas más irrationales– cuya fuente reside únicamente en la creencia en la inmortalidad del alma.

El 15 de mayo de 1623, la proscripción impuesta a Da Costa por Hamburgo y Venecia fue adoptada también –como era de esperar– por la comunidad de Amsterdam.

Los señores Diputados de la Nación hacen saber que han tenido noticia de la llegada a esta ciudad de un hombre llamado Uriel Abadot. Este hombre trae consigo numerosas opiniones erróneas, falsas y heréticas dirigidas contra nuestra muy sagrada ley. Además, este hombre ha sido ya declarado herético y excomulgado por ello en Venecia y Hamburgo. Deseando reconducirlo a la verdad, esas ciudades han intentado en varias ocasiones, con la mayor gentileza y tacto, dar los pasos necesarios para ello con ayuda de los *chachamim* y de los más ancianos de la nación en presencia de los mencionados Diputados. Pero al ver que con franca arrogancia y obstinación el acusado persistía en su iniquidad y en sus falsas opiniones, estas autoridades decretan con la *ma'amadot* de las comunidades y el mencionado *chachamim*, el siguiente anatema: que el excluido de la sociedad es un hombre enfermo, maldito por la Ley de Dios; que nadie, con independencia de su rango, sea hombre o mujer, pariente, o extranjero, hable con él, entre en la casa que él ocupa o le muestre la menor amabilidad, bajo pena de verse incluido en el mismo *cherem* y separado de nuestra comunidad. Por respeto a la conveniencia de sus hermanos, les concedemos a ellos un

plazo de ocho días para que se separen de él. Amsterdam, a día trece de Omer 5383 [1623]. Samuel Abarbanel, Binhamin Israel, Abraham Curiel, Joseph Abeniacar, Raphael Jesurun, Jacob Franco²³.

La respuesta de Da Costa fue desafiante. «La situación ha llegado a un punto tal», escribía Uriel, «que he resuelto escribir un libro que demuestre el verdadero carácter de mi causa y, basando mi argumentación en la Ley misma, pondré explícitamente al descubierto la vanidad de las tradiciones y observancias de los Fariseos, como también la discrepancia existente entre sus tradiciones e instituciones y la Ley Mosaica»²⁴. El libro de Da Costa, titulado *Examen de las Tradiciones Farisaicas*, publicado en 1624 por el mismo editor holandés que publicó el ataque de Da Silva, el *Tratado sobre la inmortalidad*, es una elaboración de su anterior refutación de la inmortalidad del alma y un ataque a la tradición oral. Por sus opiniones heréticas –que ofendían tanto a los cristianos como a los judíos– fue arrestado en la ciudad de Amsterdam, en cuya prisión permaneció diez días, y multado además con ciento quince guilders. El libro fue arrojado a las llamas, y una sola copia de él ha llegado hasta nosotros²⁵.

Solo su madre permaneció junto a él. Y esto les planteó un delicado problema a los dirigentes judíos de Amsterdam. Sarah (nacida Branca) da Costa era la madre no solo del herético Uriel, sino también de dos miembros de la comunidad muy respetados e influyentes. Los hermanos de Uriel se atuvieron a los términos del *cherem* y condenaron a su hermano rompiendo todos los lazos que los unían a él. Pero su anciana madre continuó viviendo en la misma casa que Uriel, lo apoyó en todo momento, comió la carne que él mismo había sacrificado, e incluso (según se nos dice) se adhirió a sus doctrinas. Según las regulaciones de la comunidad, ella, al igual que todo el que desafiase a los gobernantes y muriera sin haberse enmendado, habría perdido el derecho a ser enterrada en un cementerio judío. ¿Qué se debería hacer si ella moría en ese estado de rebelión? Los rabinos de Amsterdam le escribieron a Jacob Halevi de Venecia pidiéndole su opinión sobre este asunto. Y Halevi les respondió amablemente que «desde el punto de

vista de la ley judaica no se puede negar un lugar en un cementerio israelita a una mujer honesta»²⁶.

Mientras tanto, las ideas de Da Costa se iban tornando más y más extremas: «Yo llegué a la conclusión de que la Ley no venía de Moisés, sino que es solo una invención humana, exactamente igual que muchas otras invenciones en el mundo. Esa Ley contradice a la ley de la naturaleza en muchos aspectos, y Dios, el autor de la ley de la naturaleza, no podría contradecirse a sí mismo, cosa que habría hecho si ordenase a los hombres que obedecieran unos mandamientos que son contrarios a una naturaleza de la cual conocemos el autor»²⁷. En este momento, sin embargo, Da Costa decidió que no tenía sentido seguir manteniendo una vida solitaria, particularmente desde una perspectiva financiera. Y resolvió tragarse su orgullo y tratar de reconciliarse con la comunidad judía, «reunirme con ellos y caminar a su lado, actuar de acuerdo con sus deseos, remediar a los monos, como ellos dicen»²⁸. (En esta decisión, Da Costa pudo estar motivado también por un deseo de casarse, puesto que el segundo *cherem* lanzado contra él lo había forzado a romper un compromiso recientemente contraído.) Así pues, se retractó públicamente de sus opiniones y trató de vivir de acuerdo con la ortodoxia estándar. Pero este esfuerzo conformista debió resultarle una carga demasiado pesada y no duró demasiado tiempo. Su sobrino denunció ante las autoridades que Uriel estaba violando las leyes dietéticas judías, lo cual alimentaba la sospecha de que «no era judío». Pero más serio aún fue el hecho de haber sido sorprendido tratando de disuadir a dos cristianos, uno procedente de España y otro de Italia, de que se convirtieran al judaísmo y se uniesen a la comunidad, pues «no conocían el yugo que estaban a punto de colocarse alrededor de sus cuellos», por lo cual se vio obligado a comparecer ante los rabinos y los líderes laicos. En 1633 fue dictado contra Da Costa un nuevo *cherem*, al parecer mucho más severo que los anteriores²⁹. Se le ofreció la oportunidad de expiar sus culpas sometiéndose a una flagelación, pero él la rehusó. Siete años más tarde, sin embargo, pobre y solitario, tuvo que cambiar de parecer.

Entré en la sinagoga; estaba llena de hombres y mujeres reunidos para el espectáculo. Llegó el momento de subir al estrado de madera que, situado en el centro de la sinagoga, servía para las lecturas públicas y otras funciones [las *bima*]. Yo leí con voz clara el texto de mi confesión, compuesto por ellos: que mis actos me habían hecho mil veces merecedor de la muerte, que yo había violado el Sábado, que había perdido la fe, y que había ido tan lejos como para disuadir a otros a convertirse al judaísmo. Para su satisfacción, yo consentía en obedecer la orden que ellos me impusieran y cumplir con las obligaciones que me exigieran. Finalmente, prometí no volver a caer en tal infamia y vileza. Acabé mi lectura, descendí del estrado, y el rabino principal se me acercó y me dijo en voz baja que me retirara a un cierto rincón de la sinagoga. Cuando llegué allí, un guardián me dijo que me desnudara. Desnudo hasta el pecho, con la cabeza encapuchada, y descalzo, me hicieron rodear con los brazos una columna. El guardián se acercó y me ató las manos. Una vez que acabaron todos estos preparativos, se acercó el jefe del coro y descargó treinta y nueve latigazos sobre mi costado, como requería la tradición [...] y mientras me flagelaba se dejaba oír el canto de un salmo. Cuando éste acabó, me senté en el suelo, y un *chacham* se aproximó a mí y me exoneró de toda excomunión. [...] Entonces me puse mis vestidos y me dirigí al atrio de la sinagoga. Allí me tumbé en el suelo al pie de la escalera, mientras mi acompañante me sostenía la cabeza. Y todo el que salía de la sinagoga bajaba el escalón apoyando sus pies sobre mi cuerpo. Todos los presentes, jóvenes y viejos, tomaron parte en esta ceremonia. Ni siquiera los monos habrían podido presentar a los ojos del mundo acciones tan vergonzosas o conducta más ridícula. Cuando terminó la ceremonia y no quedó nadie, me levanté. Los que estaban junto a mí me limpiaron la suciedad [...] y me fui a mi casa³⁰.

Aquello fue más de lo que Uriel podía soportar. Pocos días después, una vez acabada su autobiografía, el *Exemplar humanae vitae* (Un modelo de vida humana), en la que concluía acusando a los magistrados de Amsterdam por no haberlo protegido de las injusticias perpetradas contra él por «los Fariseos», se suicidó.

Los investigadores han cuestionado la autenticidad de las memorias de Da Costa, especialmente este relato de su castigo

final, tal vez el primer gran acto solemne de la congregación resultante de la unión de las tres existentes hasta el año anterior³¹. Se ha sugerido que algunos pasajes parecen ser la obra de alguna persona rabiosamente antisemita, un cristiano que pudo haber alterado el texto original de Uriel –o incluso escribir una buena parte de él– para presentar a la comunidad judía como malvada³². Y hay evidencia de que la obra de Da Costa fue utilizada para presentar a la congregación de Amsterdam bajo una luz sombría³³. Pero lo cierto es que no faltaban precedentes en la comunidad para este tipo de acción punitiva. En 1639, justamente antes del intento final de reconciliación de Da Costa con la congregación, Abraham Mendez tuvo que pedir el levantamiento de la excomunión dictada sobre él por violar una de las regulaciones de la congregación relativas al matrimonio. Cuando pidió perdón, se le informó de que tenía que «subir al púlpito y leer desde allí la declaración que los miembros de la *ma'amad* le entregaron. Luego sería públicamente azotado ante la congregación. Y después se tendría que tumbar al pie de las escaleras para que todos los miembros de la congregación pudieran pasar sobre él»³⁴.

Spinoza, que solo tenía ocho años cuando Da Costa se suicidó, estaba aún muy lejos de ser presa del tipo de dudas y pensamientos heréticos que atormentaban a Uriel. Pero las ideas de Da Costa sobre la inmortalidad del alma, sobre el estatuto de la Torah (la cuestión de si había sido escrita por Moisés para comunicar al mundo la palabra de Dios o era simplemente una «invenção» de una serie de personas en alguna época posterior) y la naturaleza supersticiosa de la religión organizada, siguieron siendo ampliamente discutidas y recordadas durante mucho tiempo dentro de la comunidad, lo cual tuvo que causar sin duda un gran impacto en el desarrollo intelectual de Spinoza. Por lo demás, cualquier sugerencia de que Spinoza formara sus opiniones mientras se sentaba en las rodillas de Da Costa, como aparece representado en una pintura del siglo XIX, es pura fantasía.

En el año 1640, los pensamientos de la familia Spinoza estaban ocupados en cosas más urgentes e inmediatas para ella que el suicidio de un herético. Hanna había muerto hacía dos años, y Miguel estaba probablemente ansioso por encontrar una nueva esposa que se ocupase de la casa y de sus hijos (la mayor, Miriam, solo tenía once o doce años, y el más pequeño debía de andar en torno a los tres). El 28 de abril de 1641, Miguel, que entonces tenía cincuenta y dos años, se casó con Ester (Hester) Fernand, alias Giomar de Soliz. Ester, de unos cuarenta años, que procedía de Lisboa, acababa de llegar ese mismo año a Amsterdam, donde vivía con una hermana más joven, Margrieta; sus padres habían muerto. Tal vez Miguel, con la ayuda de Margrieta, a la que pudo conocer a través de la congregación, fuera incluso el responsable de traer a su hermana a Amsterdam con el propósito de casarse con ella. El mismo día en que Miguel y Ester comunicaron a las autoridades de Amsterdam su intención de casarse, Margrieta declaró también su próxima boda con Emanuel de Tovar procedente de Faro, «con padres viviendo en Brasil, y él mismo con residencia en Uylenburg»³⁵.

Sabemos algo más sobre Ester de lo que sabíamos acerca de las dos anteriores esposas, aunque la información sigue siendo escasa. Puede que fuera pariente de Abraham Farar, un miembro prominente de una importante familia de la comunidad. Probablemente no llegó a aprender el holandés, porque su última voluntad y testamento, un documento legal que tuvo que ser redactado ante un notario holandés (en este caso, Jan Volkaertsz Oli, que era utilizado con frecuencia por Miguel seguramente por la presencia en su notaría de un ayudante que hablaba portugués) y que por tanto debería haber estado en holandés, fue redactado en portugués³⁶. De lo que no hay el menor indicio es de las relaciones de Spinoza con su madrastra, ni de lo que éste pensara de ella. Lo cual es muy de lamentar, pues fue básicamente ella la encargada de su educación a partir de los ocho años, por lo cual debió tener una gran influencia sobre el chico. Si Rebeca era también hija de Hanna, entonces Ester no habría llegado a tener nunca un hijo propio con Miguel.

* * *

Después del asunto Da Costa, los ánimos de la congregación Talmud Torah debían de estar sedientos de una nueva luz. Por eso seguramente significó para ellos una especie de reanimación la decisión tomada en 1642 por el Virrey Frederik Hendrik de hacer una visita al Houtgracht y honrar con su presencia a la sinagoga de la comunidad portuguesa.

El cargo de Virrey era un remanente de los días en que los Países Bajos formaban parte de las tierras del Duque de Borgoña, quien siempre mantenía allí un gobernador que vigilase atento los comportamientos de sus súbditos del norte. Cuando los Habsburgo heredaron el territorio, la Corona de España convirtió en práctica el nombramiento de un miembro de la alta nobleza española que actuase como representante de los soberanos de España. Los holandeses conservaron el cargo e, irónicamente, lo usaron en provecho propio y en contra de los españoles. El Virrey más popular, legendario, e importante fue Guillermo I, quien en 1570 y 1580 acaudilló el levantamiento contra España de las Provincias Unidas del Norte.

Desde el comienzo de la guerra, y a lo largo del siglo XVII, el cargo de Virrey era adjudicado mediante un nombramiento provincial de los estados locales, aunque hubo alguien de la casa de Orange que mantuvo el virreinato en varias provincias a un mismo tiempo, dividiendo los siete virreinatos entre dos miembros de la familia. Sin embargo, siempre hubo un Virrey dominante (con excepción de la ausencia de virreyes en los períodos comprendidos entre 1650 a 1672), que era el que detentaba el cargo para las provincias de Holanda, Zelanda, Utrecht, Overyssel y Gelderland. Este virreinato hacía en efecto las veces de una entidad nacional, no muy distinta de una monarquía, particularmente como un símbolo –o mejor, el símbolo– de la unidad holandesa. El Virrey era de por sí el Presidente del Tribunal de Justicia de Holanda, y el responsable del mantenimiento del orden público y de la justicia en la provincia. Era también el encargado de defender la «verdadera religión», la Iglesia Reformada. Y, tal vez lo más importante desde un punto de vista práctico, era el comandante en jefe del ejército y de la armada de la República Holandesa. Desde 1625 hasta 1647, el Virrey de Holanda y de algunas otras provincias fue Frederik Hendrik, hijo de Guillermo I.

La decisión de Frederik de visitar la sinagoga Talmud Torah fue un acontecimiento notable. Los judíos seguían siendo oficialmente considerados como «residentes extranjeros» en la república; hasta 1657 no fueron reconocidos como «verdaderos ciudadanos residentes de las Provincias Holandesas Unidas»³⁷. En muchos entornos de la Iglesia Reformada fueron también considerados como residentes extranjeros molestos. Al visitar el recinto sagrado de los judíos, el Virrey estaba demostrando en la práctica su rechazo a dejarse gobernar por la intolerancia de ciertos calvinistas. Estaba sellando su aprobación a una comunidad que él debía reconocer como un factor importante en el crecimiento económico holandés, y ofreciéndole, al menos tácitamente, su protección.

La ocasión para la visita del Virrey a la sinagoga –la primera de un miembro de la Casa de Orange– la brindó la llegada a Holanda de la Reina Enriqueta María, esposa de Carlos I de Inglaterra. La reina inglesa traía consigo a su hija de diez años, Mary, para prometerla a Guillermo, el hijo de Hendrik. Enriqueta María deseaba ver a los judíos orando, cosa que no le era posible hacer en su propio país, que había expulsado a los judíos en 1290 y no volvería a admitirlos oficialmente hasta muchos años más tarde. Pero había un motivo bastante más material para esta visita. La reina había traído consigo las joyas de la corona y esperaba conseguir de los mercaderes judíos un buen empréstito monetario por ellas, dinero que su sitiado marido necesitaba desesperadamente. Se dice que los judíos de Amsterdam respondieron que accederían al empréstito si el Virrey salía fiador de la operación. Así pues, en parte debido a la causa de la política internacional y en parte de las relaciones familiares (y ambas cosas raramente estaban desconectadas en el siglo xvii), Frederik Hendrik acompañó a la reina de Inglaterra en su visita a la sinagoga juntamente con el Príncipe Guillermo II y su futura prometida la Princesa Mary. El 22 de mayo, los visitantes reales fueron calurosamente saludados por la comunidad portuguesa y acogidos en la *beit hamidrash* de la sinagoga de Talmud Torah. Una delegación de la comunidad judía le dio las gracias al Virrey por la protección que les había dispensado durante los pasados años, y Jonas Abrabanel leyó

un poema que había compuesto para la ocasión. Pero fue al rabino Menasseh ben Israel a quien le cupo el honor de pronunciar el discurso oficial de bienvenida:

Hace tiempo que ya no reconocemos a Castilla o a Portugal, sino a Holanda, como nuestra verdadera patria. Hace ya tiempo que hemos dejado de tener al Rey de los españoles o de los portugueses por Señor nuestro, para colocar en cambio la autoridad absoluta en Sus Excelencias los Estados Generales y en Vuestra Alteza, cuyos benditos ejércitos nos protegen, y cuyas espadas nos defienden. Así pues, nadie deberá extrañarse de que cada día elevemos al cielo nuestras plegarias por Sus Excelencias los Estados Generales y por Vuestra Alteza, al igual que por los nobles gobernadores de esta maravillosa ciudad de renombre mundial³⁸.

Frederik Hendrik se sintió sin duda gratificado ante los sentimientos que le expresaban sus empresarios portugueses, y probablemente más feliz aún ante la disposición de éstos a prestar su ayuda financiera. Y cuando Menasseh viajó a Inglaterra trece años más tarde, esperaba utilizar el argumento económico para causar buen efecto y convencer a Oliver Cromwell, responsable del reemplazo de Carlos I, de que permitiera que los judíos volvieran a instalarse en ese país.

La visita de ciudadanos holandeses a la sinagoga judía era una práctica muy común en esta época, incluso durante las horas del culto. El 29 de octubre de 1648, un grupo de burgo-maestres y magistrados de la ciudad hicieron una visita al edificio del Houtgracht. Entre ellos se encontraban Andries Bicker, un comerciante rico y poderoso que era miembro de una de las familias regentes más notables de Amsterdam, y el capitán Frans Banning Cocq. Fue precisamente la compañía de guardias privados de Cocq (pertenecientes al Distrito 2 en el Nieuwe Zijde) la que Rembrandt inmortalizó seis años atrás en el cuadro conocido usualmente como *La ronda de noche*.

A propósito de Rembrandt, su presencia se hizo menos frecuente en la vecindad de la Breestraat durante los años 1640. Ahora vivía en una casa muy lujosa –demasiado lujosa tal vez

a la luz de sus posteriores dificultades económicas- en el bulevar. Desde poco después de su llegada a Amsterdam, Rembrandt había dibujado, pintado y retratado al aguafuerte a sus vecinos judíos, tanto por sus intereses artísticos como por los intereses de los propios judíos. Está por ejemplo el retrato al aguafuerte de 1636 del personaje que parece ser Menasseh ben Israel, que vivía en su misma calle. También realizó uno similar del Dr. Ephraim Bueno, amigo de Menasseh y erudito académico por derecho propio. (Estos dos personajes fueron, al parecer, modelos bastante populares para los artistas holandeses: el retrato de Bueno fue también pintado por un compañero temporal de Rembrandt, Jan Lievens; y Menasseh fue retratado asimismo en 1636 por el anterior discípulo de Rembrandt, Govert Flinck). Hay además un aguafuerte de 1648 en el que aparecen una serie de viejos judíos polacos reunidos ante su sinagoga, al igual que algunos dibujos de judíos en las calles. Sin embargo, a diferencia de Romeyn de Hooghe que pintó a los judíos y a sus entornos en los años 1670, la intención de Rembrandt al dibujar a los Sefardíes y a los Ashkenazim no era simplemente la de retratar aquellas gentes (y su arquitectura) en su vida diaria, sino la de compilar una serie de trabajos preliminares para sus pinturas bíblicas e históricas. Los rostros y cuerpos de viejos y jóvenes judíos que contemplamos en sus bocetos reaparecen luego en sus pinturas de escenas y figuras del Viejo Testamento, pinturas que los Sefardíes mismos adquirían muy gustosamente.

Los judíos portugueses, al igual que los holandeses, eran entusiastas coleccionistas de arte. La casa de Pinto, por ejemplo, contenía «preciosos cuadros cuyo valor total era de una tonelada de oro»³⁹. Alfonso López, que actuó como agente en Amsterdam de Luis XIII de Francia y de su primer ministro el Cardenal Richelieu, compró –y pudo incluso haber encargado– el cuadro de Rembrandt *El Profeta Balaam* en 1626. Hubo también una transacción poco afortunada que envolvió a Diego d'Andrade. D'Andrade había encargado a Rembrandt el retrato de una joven muchacha y adelantó un anticipo por él. Pero cuando D'Andrade vio la pintura insistió en que el retrato «no tenía el menor parecido con la persona o el rostro de la muchacha». Y le pidió a Rembrandt que lo cambiase o que hiciera otro

nuevo. Rembrandt se negó a ello, y D'Andrade rehusó aceptar el cuadro. Cuando éste le pidió que le devolviera su dinero, Rembrandt le respondió que él cambiaría la pintura, pero solo a condición de que D'Andrade pagase de antemano la suma total. Éste puso entonces el asunto en manos de los gobernadores del distrito de St. Luke –el distrito del pintor– para que ellos decidieran si había o no algún parecido⁴⁰.

Se ha hablado mucho sobre la frecuencia de los contactos que Rembrandt pudo mantener con los judíos que vivían a su alrededor –como, por ejemplo, con Daniel Pinto, un comerciante en tabacos que vivía junto a uno de los lados de su casa, y con la familia de Salvador Rodrigues que vivía en el otro. En aquella zona abundaban las transacciones sobre obras de arte, se utilizaban con frecuencia judíos anónimos como modelos, y era habitual la presencia de individuos que acudían a posar para sus propios retratos. Por otra parte, no hay la menor duda de que Rembrandt tuvo una relación claramente estrecha con el rabino Menasseh. En 1635 tuvo que consultar a Menasseh un punto de exégesis bíblica (y quizás pedirle ayuda con la escritura hebrea) para el cuadro *El festín de Baltasar*, en el cual el rey de Babilonia recibe un aviso divino (en arameo) en una forma que concuerda con la teoría del propio Menasseh del suceso⁴¹. Rembrandt participó asimismo en la obra de Menasseh *Piedra gloriosa de la estatua de Nabucodonosor*, con cuatro grabados que ilustraron el texto que fue publicado en 1635. Y estaban también las habituales disputas que desgraciada pero inevitablemente suelen surgir entre vecinos. En mayo de 1654, Rembrandt y Pinto mantuvieron una fuerte discusión a propósito de unas reparaciones realizadas en sus casas y por las cuales Rembrandt se negaba a pagar su parte, como también por los ruidos que Rembrandt ocasionaba en el piso bajo⁴².

Sería por tanto razonable hablar de la «relación con los judíos de Amsterdam» por parte de Rembrandt⁴³ y presentarlo como persona que mantenía estrechas relaciones mutuas con ellos⁴⁴. Sin embargo, uno de los investigadores sobre Rembrandt califica esta descripción de «conjetura sentimental», e insiste en que «Rembrandt no penetró en profundidad en la comunidad judía», y en que sus contactos estaban limitados a los pocos individuos que se «aventuraron a penetrar en el mundo

cristiano»⁴⁵. Hay que admitir que no existe mucha evidencia documental para sostener una postura u otra, fuera de los retratos de Menasseh y Bueno, y de los proyectos en común con Menasseh. Pero dada la innegable curiosidad de Rembrandt por todo lo judío por una parte, y la naturaleza cosmopolita de la comunidad sefardí por otra, es difícil aceptar la postura más restrictiva. ¿Por qué tendría Rembrandt que limitar sus contactos a aquellos judíos que «se aventuraron a penetrar en el mundo cristiano», cuando él mismo residía en el verdadero centro del mundo judío de Amsterdam? Rembrandt tuvo que mantener algo más que contactos casuales con los numerosos judíos portugueses artística e intelectualmente dotados que vivían en su vecindad.

La pregunta más fascinante para nosotros es, sin embargo, si el propio Spinoza llegó a contactar con Rembrandt. Es tentador asumir que aquellas dos grandes figuras de la cultura holandesa del siglo XVII se conocieron. La verdad es que pudo haber muchas oportunidades para un contacto, aparte de un encuentro casual en las calles de Amsterdam, aunque no hay razón para suponer que Rembrandt pudiera estar en absoluto interesado por conocer a Spinoza. Algunos investigadores han conjeturado que Menasseh pudo hacer de intermediario⁴⁶. Tal vez Rembrandt visitara alguna vez la sinagoga o la escuela en compañía de Menasseh (o quizás incluso de Mortera, cuyo retrato pudo haber pintado) y fuera presentado por el rabino al joven Spinoza, uno de los alumnos sobresalientes de la escuela. O pudieron coincidir en casa de Menasseh. Pero, desgraciadamente, todas estas especulaciones carecen enteramente de fundamento. Aunque es habitual llamar a Menasseh ben Israel el «profesor de Spinoza», lo más probable es que Spinoza no fuera nunca formalmente alumno de Menasseh en la escuela Talmud Torah. Menasseh se hizo cargo del quinto grado en 1642, cuando el rabino Aboab se marchó a Brasil, y Spinoza se encontraba a lo sumo en su segundo grado escolar. Menasseh continuaba siendo profesor en quinto grado cuando Spinoza tuvo la edad de pasar a las clases superiores, pero pronto fue reemplazado por Judah Jacob Leao⁴⁷. No hay suficiente evidencia de que Spinoza y Menasseh mantuvieran alguna vez una relación estrecha, y

por lo tanto no hay razón alguna para creer que Menasseh hubiera pensado, especialmente en los años 1640, en reunir a Rembrandt y a Spinoza.

También podría hipotetizarse que Spinoza hubiera conocido a Rembrandt en algún momento de la década de 1650, pero esta posibilidad es asimismo pura especulación. Uno de los discípulos del taller de Rembrandt, Leendert van Beyeren, estuvo al parecer alojado hasta su muerte en 1649 en casa de Francis-cus van den Enden, tutor de latín de Spinoza. Van Beyeren hizo copias de las pinturas de Rembrandt y actuó como postor para Rembrandt en las subastas de arte. Van den Enden sentía un profundo interés por el arte –él era comerciante de arte cuando vino por primera vez a Amsterdam– y pudo haber cultivado una amistad con el famoso maestro de su huésped. Si esta relación continuó después de la muerte de Van Beyeren, pudo haber presentado al artista a la nueva estrella de su pupilo cuando Spinoza llegara en algún momento de mediados de los años 1650»⁴⁸. Pero esta conjectura está también más allá de toda evidencia asequible. En definitiva, no podemos refutar el juicio de un estudioso de Rembrandt que escribió que «el deseo profundo alimentado por muchos de ligar a Rembrandt con Spinoza no tiene base histórica alguna»⁴⁹.

* * *

Entre el matrimonio de Miguel con Ester en 1641 y la muerte de su hijo Isaac en 1649, no se dispone de ninguna información significativa sobre Spinoza y su familia, aparte del hecho de que en 1642-43 desempeñó Miguel por segunda vez (aunque la primera para él en la congregación unificada) el cargo de *parnas* en el equipo educacional de la comunidad (llamado ahora Talmud Torah e Tezoureiro de Es Haim). Hubo también negocios ocasionales, tales como el acuerdo comercial firmado por Miguel en 1644 con Abraham Farar y Antonio Fernades Carvejal, «comerciante de Londres» (que residía allí pese a la prohibición oficial de residencia de judíos, y que habría de convertirse en uno de los fundadores de la primera sinagoga en Londres)⁵⁰. Pero nada se sabe sobre las actividades de Bento durante estos años, aparte de las ordinarias actividades que uno pueda legí-

timamente suponer sobre la vida de un joven en una comunidad ortodoxa judía en Amsterdam. Después de años de intensivo estudio y disciplina, Bento habría celebrado su graduación en 1645, al cumplir los trece años. Pero no se sabe lo que Miguel tenía en mente para el futuro educativo de su hijo. ¿Preten-día integrarlo en la empresa familiar cuando terminara su escolarización elemental, o deseaba que su hijo continuara sus estudios de los grados superiores hasta alcanzar, tal vez, el estatuto de rabino? Los acontecimientos por venir no iban a tardar mucho en poner en discusión todo este asunto.

UN COMERCIANTE DE AMSTERDAM

Cuando el hijo mayor de Miguel, Isaac, murió en septiembre de 1649, Spinoza estaba a punto de cumplir diecisiete años. Esto quiere decir que, en circunstancias normales, debería de haber ingresado en el quinto curso, el primer nivel de las clases superiores en la Talmud Torah. La enseñanza de este curso corría a cargo del rabino Menasseh, aunque, como dijimos, pronto sería sustituido por Jacob Leao (conocido también por el apodo «Templo», debido a su empeño casi fanático en construir un modelo a escala reducida del templo de Salomón). Hasta comienzos del siglo xx se había asumido que Spinoza continuó cursando sus estudios en la escuela hasta completar los grados superiores y que, por tanto, se estaría preparando para ejercer de rabino. Esto pudo ser justamente lo que su padre tenía en mente para su segundo hijo. A la luz de su implicación en el equipo educativo de la comunidad, puede pensarse que Miguel se interesara mucho por el tema de la educación, y Bento era un estudiante muy bien dotado. ¿Qué mayor honor y qué mejor fuente de orgullo podía haber para un antiguo *marrano* que el hecho de que su hijo ostentara algún día el título de *chacham*? ¿Qué más alto logro para un joven judío de la inteligencia de Spinoza?

Claro que, de haber tenido aspiraciones rabínicas, Spinoza habría añadido un enorme drama a la historia de su eventual caída en desgracia. Pero sobre la base de documentos descu-

bierdos por Vaz Dias en los archivos judíos de Amsterdam en los años 1930, ha quedado demostrado que Spinoza no asistió de hecho a las sesiones de exégesis superiores, o *medras* –a cargo del rabino Mortera y que incluían comentarios avanzados sobre el Gamara y lecturas de la literatura rabínica y filosófica–, cuando debió haberlo hecho a principios de la década de 1650. La hermandad Ets Chaim llevaba un registro en el que quedaban consignadas las becas que la sociedad concedía a los estudiantes que cursaban los *medrassim* superiores (como también las multas por la no asistencia). En el registro de 1651, cuando el joven de dieciocho años Baruch de Spinoza tendría que haber estado inscrito en las clases de Mortera, probablemente por vez primera, su nombre no aparece por parte alguna¹. Ni tampoco figura en ninguna lista de los años precedentes o subsiguientes. Esto no quiere decir que Spinoza no estudiase el Talmud o la filosofía judía con Saul Levi Mortera, sino únicamente que no siguió su educación oficial en el currículum diseñado por el seminario Ets Chaim. La educación de Spinoza no estuvo nunca, pues, dirigida a desempeñar un cargo de rabino.

Una explicación de esta ausencia en los registros del nivel superior de la escuela podría ser que, tras la muerte de Isaac, Miguel necesitara incorporar a Bento al negocio familiar. En consecuencia, Spinoza, que en 1654 aparece descrito en los documentos notariales como «comerciante portugués en Amsterdam», abandonaría probablemente sus estudios formales para incorporarse, a finales de 1649 o poco después, a la compañía de importación y exportación de su padre. El joven pudo haber interrumpido su asistencia a las clases incluso antes de estas fechas, justamente al acabar los grados elementales (en torno a 1646, cuando tenía más o menos catorce años), para acudir a la oficina de su padre. Puesto que su nombre no aparece en los registros de los estudios *talmudim* para los años 1647-50 de la sociedad Ets Chaim, no hay evidencia de que Spinoza llegara a cursar ni siquiera el quinto grado². Tal vez Miguel sacase a Bento del colegio antes de empezar el ciclo de estudios superiores. De ser así, su padre no tuvo nunca la intención de que su hijo formase parte del gremio de los rabinos. Al igual que él, su hijo se dedicaría al comercio (aunque la profesión de rabino no era incompatible con las actividades comerciales,

pues, de hecho, Mortera, Menasseh y Samuel de Casseres, rabinos todos ellos en la comunidad, desempeñaron paralelamente una sustancial actividad comercial).

Miguel fue elegido para la *ma'amad* de la congregación Talmud Torah en 1649, lo cual indica que estaba en buenas relaciones con sus colegas. Las cosas debían irle bastante bien. Pese a algunas deudas –particularmente debidas a sus responsabilidades en el molesto asunto de la familia Henriques– disponía de un saneado capital en el banco³. Por otra parte, el negocio que él regentaba, ahora con Bento a su lado, debía prosperar bastante con respecto a los pasados años, propiciado sobre todo por los importantes acontecimientos políticos que en aquellos momentos afectaban al comercio holandés (y especialmente al judío-holandés).

En diciembre de 1640, Portugal rompió su unión política con España, y siguió su propio camino diplomático y económico. Este hecho le abrió las puertas a los sefardíes de Amsterdam para restablecer sus relaciones mercantiles con Portugal y sus colonias. Ante sus ojos volvían a abrirse aquellas rutas –interrumpidas desde que la tregua con España expiró en 1621– que tan cruciales habían sido para el desarrollo económico inicial de la comunidad judía. Si los barcos holandeses podían ahora moverse otra vez con libertad en este área, los judíos podrían recobrar su antiguo ímpetu. Esta oportunidad era especialmente buena para Miguel, que comerciaba con nueces y frutas del Algarve, al sur de Portugal. Los sefardíes jugaron un papel muy activo en unas negociaciones de alianza entre Portugal y los Países Bajos (contra España), en las que pusieron todo su empeño en asegurar el libre comercio entre Holanda, Portugal y Brasil. También trabajaron arduamente por conseguir la protección de los judíos residentes en la parte de Brasil ocupada por los holandeses. Hacia el año 1644 había en Brasil más de ciento cuarenta mil judíos, concentrados sobre todo en Recife. Estos emigrados judeo-holandeses facilitaron el tráfico mercantil directo entre Brasil y Holanda, que fue particularmente importante cuando la guerra hacía imposible el tráfico a través de Portugal o de España⁴.

Sin embargo, la paz entre la República Holandesa y Portugal

no duró mucho. En 1645 se sublevaron los colonos católicos portugueses en el Brasil holandés. Portugal acudió en su ayuda y, en pocos meses, reconquistó casi todo el territorio ocupado por los holandeses. La contienda paralizó el comercio del azúcar, que los judíos dominaban, y obligó a los residentes holandeses (e incluso a los judíos de Recife) a reinstalarse de nuevo por todas las islas del Caribe, e incluso en Nueva Amsterdam y en la misma Holanda⁵.

La paz con España, por otra parte, quedó finalmente asegurada en 1648 con la firma del Tratado de Münster. Después de ochenta años de hostilidades, interrumpidos solo por la Tregua de los Doce Años, la República de Holanda, los Países Bajos del sur y los Habsburgos consiguieron llegar a un acuerdo para acabar la guerra. Éste había sido el proyecto de Frederik Hendrik, que murió en marzo de 1647, aunque con la oposición de su hijo Guillermo II y sus consejeros calvinistas, que deseaban continuar la ofensiva y «liberar» a las provincias del sur. Aunque Guillermo tomó inmediatamente posesión de su cargo como Virrey dominante, los Estados de Holanda –liderados por su Primer Ministro, Adriaan Pauw, y por Andries Bicker, burgomaestre de Amsterdam– mantuvieron con firmeza el control de los Estados Generales y, por tanto, la dirección política de la república. En la primavera de 1648 consiguieron la ratificación de los noventa y nueve artículos del Tratado de Münster y, en ese mismo proceso, establecieron su dominio temporal sobre la Casa de Orange. El nuevo Virrey era opuesto a la paz, pero sencillamente no tenía capacidad de maniobra⁶.

Con la firma de diversos acuerdos entre los Estados Generales y la Corona Española, los judíos se vieron con las manos libres para resarcirse de las pérdidas del comercio portugués a partir de 1645 mediante un renovado intercambio con España y las colonias españolas (especialmente las del Caribe). Los historiadores concuerdan en que el final de la guerra en 1648 inauguró «la Edad de Oro de los judíos sefardíes holandeses». A partir de entonces, los puertos españoles estarían abiertos a los buques holandeses y (de acuerdo con el decreto de Felipe IV) los judíos que fueran súbditos holandeses podrían negociar con España, pero solo a través de agentes católicos o protestantes. Los sefardíes no tardaron en controlar una proporción sustan-

cial —más del 20 por ciento— del tráfico con España, transportando maderas y grano desde el norte de Europa a cambio de vino, uvas, aceite de oliva, sirope, almendras y frutos cítricos desde el sur⁷. Esto debió constituir una inyección de vida para el negocio de Miguel, tras el largo período de escasa actividad durante la guerra. Cuando Spinoza comenzó a desempeñar un mayor papel en la empresa, debió asistir a un espléndido desarrollo del negocio en volumen y en beneficios por la facilidad de movimientos que ahora se les abría a las mercancías que transportaban.

* * *

Pero la paz con España no significaba que todo marchara bien dentro de la república. Al contrario, los debates sobre la paz que condujeron al tratado habían exacerbado las tensiones políticas y religiosas entre las varias facciones holandesas. Durante años, Amsterdam y otras ciudades habían venido insistiendo en la necesidad de reducir los gastos militares y de firmar algún tipo de tratado con el enemigo, aunque solo fuera por motivos económicos. Cuando por fin se consiguió la paz, el abismo entre los regentes —liberales en general, que controlaban los Estados de Holanda y eran partidarios de la paz— y los calvinistas ortodoxos (con el Virrey de su parte) era tan profundo como para amenazar los propios fundamentos de los principios políticos de la república.

Aunque situado en el lado perdedor en la cuestión de la paz con España, Guillermo II no estaba dispuesto a ceder, y rápidamente intentó sacar partido de la discordia entre Holanda y las otras provincias, introduciendo una cuña entre ellas. En la crisis política de 1649-50 eran muchas las cosas que estaban en juego: ¿Hasta qué punto debía ser tolerante la república con sus residentes católicos y arminianos? Ahora que la guerra había terminado, ¿era realmente necesario mantener un ejército tan numeroso? Guillermo, juntamente con varias provincias, defendía el mantenimiento del ejército a su nivel actual (en torno a treinta y cinco mil hombres). También decretó una medida —criticada por los holandeses— que excluía a los católicos de todos los puestos de gobierno en las tierras controladas en

su mayoría por los Estados Generales (las llamadas Tierras de la Generalidad), esperando con ello ganarse aún más el apoyo de los calvinistas ortodoxos, que veían a su vez en el bien dispuesto Virrey una oportunidad de reanudar su antigua campaña contra los Replicantes. Un declive económico general, el fracaso de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales (que le recriminaba a Holanda su negativa a acudir en su ayuda), el mal tiempo, los altos precios del pan y las malas cosechas fueron factores que no hicieron más que contribuir al malestar general.

Pero la verdadera cuestión oculta tras todos aquellos problemas particulares era la de la naturaleza política de la república. Los llamados Estados basados en facciones partidistas –centrados en torno a seis ciudades holandesas: Amsterdam, Dordrecht, Delft, Haarlem, Hoorn y Medemblik– sostenían que la República Holandesa era una liga de provincias soberanas. Sus oponentes, la facción del Virrey (u «Orangistas») insistían en que era una federación unida que había delegado su poder en una autoridad central, y que las provincias habían cedido a los Estados Generales una parte de su soberanía cuando consumaron la unión. El partido de los Estados cuestionaba la necesidad en una república de una figura quasi-monárquica como la del Virrey; los Orangistas, por su parte, subrayaban la importancia del papel político y militar jugado por una «cabeza eminente», una figura unificadora capaz de defender a la Iglesia pública y de servir a la vez como capitán general del actual ejército relativamente amplio de la república⁸.

Guillermo confiaba en obtener el control de los Estados de Holanda y hacerlos más sumisos a sus deseos. Para lo cual tenía que empezar debilitando a la oposición. De acuerdo con ello, planeó arrestar a los regentes que lideraban los Estados de la facción partidista (en especial a Pauw y a los hermanos Bicker). Igualmente planeaba reemplazar a los predicadores «arminianos», fieles a los regentes de Amsterdam, por predicadores orangistas, más leales a él y menos tolerantes. En mayo de 1650 la crisis llegó a su punto álgido, cuando Holanda le proporcionó al Virrey la excusa que este estaba buscando. Cuando la provincia licenció unilateralmente a una serie de unidades militares, Guillermo, con el apoyo de los Estados Generales, organizó

un golpe de mano. Los Estados Generales (a excepción de Holanda y Gelderland) le autorizaron para entrar en cualquier ciudad holandesa que se hubiera manifestado a favor de la reducción del ejército. En el mes de julio, después de haber entrado en Amsterdam y haberse visto tratado rudamente por sus burgomaestres, Guillermo arrestó a los principales regentes de la oposición, mientras las tropas de los Estados Generales marchaban contra la ciudad. Los hermanos Bicker y sus aliados fueron depurados del *vroedschap*, y Amsterdam, sitiada ahora por 12.000 soldados, tuvo que ceder a las exigencias del Virrey sobre el número de militares.

Pero el triunfo del campo orangista fue breve. Con inmensa consternación por parte de sus seguidores, el 6 de noviembre de 1650 moría de viruela Guillermo II. Los cambios políticos efectuados por el Virrey en Amsterdam y en los Estados de Holanda no tuvieron posibilidad de echar raíces. Amsterdam procedió inmediatamente a restaurar su anterior equilibrio político, entregando nuevamente a los liberales «arminianos» el firme control de la ciudad. Después de la crisis de 1650, el poder real en la república volvió una vez más a las manos de los regentes locales de las ciudades y aldeas. La provincia de Holanda, por su parte, volvió a gestionar sus propios asuntos, ahora bajo la tutela de Jacob Cats, y continuó afirmando su soberanía frente a cualquier reclamación por parte de los federalistas. Los Estados de Holanda volvían a dominar así en los Estados Generales, y tomaron sobre sí muchas de las funciones políticas y militares adjudicadas al Virrey. Pese a que el hijo de Guillermo II, Guillermo III, nació inmediatamente después de la muerte de su padre, en 1650, hasta el año 1672 no hubo ningún Virrey fuera de las provincias de Friesland y Groningen.

Los problemas que habían quedado sin resolver tras estos tumultuosos sucesos, algunos de ellos de interés directo para los judíos, eran numerosos. Entre las cuestiones discutidas en la Gran Asamblea celebrada en La Haya a comienzos de 1651 para enderezar la situación política, figuraba la cuestión de la tolerancia religiosa. Los calvinistas ortodoxos seguían pensando en un estado teológicamente regimentado, ya que era impensable aspirar a uno confesionalmente homogéneo. Se sentían seriamente preocupados ante el avance del catolicismo y la pro-

liferación de congregaciones de Protestantes no Reformados u opuestas a los Protestantes Reformados (en especial de los Luteranos, los Mennonitas y los Replicantes)⁹. Pero reservaban su particular odio para los judíos, proclamando ante todo el que los quisiera oír que a esos «blasfemos contra Cristo» no se les debería permitir practicar públicamente su religión en ninguna parte de la república¹⁰. Sin embargo, mientras que Holanda hizo algunas concesiones a los sínodos de la Iglesia Reformada, y admitió que las congregaciones Reformadas y no Reformadas no ortodoxas «no fueran permitidas en el futuro más que en los lugares en los que ya estaban implantadas», los judíos fueron dejados en paz.

* * *

Los primeros años de la década de 1650 fueron emocional y materialmente inestables para la familia Spinoza. Miguel no volvió a formar parte de la *ma'amad*, aunque en 1650 fue nombrado administrador de la *Bikur Cholim*, la sociedad para el cuidado de los enfermos de la comunidad. La hermana de Spinoza, Miriam, contraíó matrimonio con Samuel de Casseres, un estudiante rabínico de la escuela Talmud Torah. Por alguna razón, Miguel no pudo estar presente cuando la pareja registró su intención de casarse en la ciudad. Sin embargo, Ester los acompañó, y está anotado que «Miguel de Spinoza, el padre, daba su consentimiento para el matrimonio»¹¹. De Casseres, «que no tiene padres y vive en la Batavierstraet», tenía veintidós años en aquel momento. Estaba estudiando el grado superior de la *medras* con el rabino Mortera, y le quedaban aún dos años para terminar. A diferencia de Spinoza, De Casseres acabó sus estudios y se hizo rabino. Samuel, que era de hecho uno de los protegidos de Mortera, pronunciaría la oración fúnebre de su profesor en 1660, poco antes de su propia muerte. No fue nunca rabino de la congregación Talmud Torah, pero prestó servicios como *sofer*, o escriba, en la comunidad. Fue también comerciante, y en 1652 emprendió junto con su suegro Miguel algunos negocios.

Miriam y Samuel tuvieron un hijo, Daniel, en algún momento entre marzo y septiembre de 1651. El 6 de septiembre

de 1651 –apenas transcurrido algo más de un año desde que se casaron– murió Miriam, tal vez como consecuencia del parto de Daniel. Consciente de la necesidad de una madre para su pequeño hijo, Samuel se casó con la hermana (o tal vez medio hermana) de Miriam, Rebeca¹². Cuando el propio Samuel murió en 1660, Rebeca tomó sobre sí toda la responsabilidad de la crianza de su sobrino/hijastro, junto a los tres hijos que mientras tanto había tenido con Samuel (Hana, Miguel y Benjamín). Daniel se casaría con Judith de David Moreno en Amsterdam en 1678, aunque el matrimonio acabó en divorcio. Poco después de esto, Rebeca y sus dos hijos se marcharon a Curaçao.

Dos años después de la muerte de Miriam, Miguel volvió a enviudar por tercera vez. Ester, en efecto, murió el 24 de octubre de 1653. Debía de estar enferma desde hacía tiempo, pues sabemos que cuando un año antes quiso redactar su testamento, fue incapaz de autentificarlo con su firma debido a su gravedad («La testadora, no siendo capaz de firmar a causa de su debilidad, nos requiere [al notario] para que lo confirmemos por ella»)¹³. Y es muy probable que el propio padre de Spinoza, Miguel, no se encontrara tampoco demasiado bien cuando su esposa fue enterrada, pues solo cinco meses más tarde moriría él mismo.

Este período debió de ser realmente deprimente para Bento. En el espacio de tres años había perdido a su padre, a su madre adoptiva y a su hermana. En 1654, cuando tenía veintiún años, Spinoza se encontró sin padres, probablemente después de haber asistido impotente a los sufrimientos de su larga enfermedad. «En sus años de formación», como dice Vaz Dias, «le faltó la inestimable guía paterna»¹⁴. La familia debió entre tanto haber pasado por serias dificultades económicas, pues lo que Spinoza heredó fue, en lugar de un patrimonio, una carga de deudas¹⁵. Y, lo quisiera él o no, después de haber soportado años muy duros ahora se veía obligado a dirigir un negocio plagado de acreedores.

En efecto, en los últimos años de Miguel las ganancias que su empresa pudiera haber obtenido como consecuencia de la reanudación del comercio español se habían visto contrarrestadas por los efectos adversos de la interferencia británica con la navegación holandesa en las mismas áreas y rutas de su co-

mercio. Porque sucedió que no se habían normalizado aún las relaciones con España, cuando el Parlamento Inglés aprobó el Acta de Navegación de 1651, por la cual prohibía a todos los buques holandeses transportar productos desde el sur europeo a los puertos ingleses, y declaraba ilegal el comercio holandés con las colonias inglesas del Caribe. Medidas tan intolerantes, añadidas al habitual hostigamiento de los barcos ingleses contra los navíos holandeses en alta mar, solo podían tener una respuesta militar por parte de Holanda. La primera guerra anglo-holandesa estalló en 1652. La confrontación fue saludada con gran entusiasmo por el partido orangista –que veía en ella la oportunidad de ayudar a restablecer a Carlos II en el trono británico y a colocar a Guillermo III en el puesto de Virrey, vacío desde la muerte de su padre–, pero con profundo abatimiento por todo el sector orientado al comercio internacional, como era el caso de los regentes y de los sefardíes de Amsterdam.

Cuando Bento se hizo cargo del negocio de su padre había terminado ya la guerra con Inglaterra (que fue pronto reemplazada por la guerra anglo-española, rentable esta vez para los negocios holandeses), pero las deudas de la empresa no disminuían. Spinoza contaba con un socio comercial, su hermano Gabriel (Abraham). La compañía de Bento y Gabriel de Spinoza era muy probablemente solo una continuación del negocio de su padre, en el cual Bento, al menos (y seguramente Gabriel también), contaba ya con varios años de experiencia.

Los documentos relativos a las actividades de la empresa en aquellos primeros años, en los que Spinoza seguía aún al frente, nombran usualmente a Bento como primer agente, que actúa «en nombre propio y también en el de Gabriel de Espinosa, su hermano y socio»¹⁶. Sin embargo, cuando Spinoza fue expulsado de la comunidad judía en 1656 se le prohibió a todo miembro de la congregación –e incluso a todo miembro del «pueblo de Israel»– toda comunicación con él, tanto oral como escrita. Naturalmente, esta medida hacía imposible dirigir un negocio dentro de la comunidad y beneficiarse de la red de comunicaciones que ésta poseía. Si Gabriel deseaba mantener vivo el negocio sin verse él también excomulgado, tendría que dirigirlo en solitario, sin la compañía de su anatematizado her-

mano. Y esto fue justamente lo que hizo: identificarse a sí mismo como representante de la firma Bento y Gabriel Espinoza¹⁷ cuando abandonó Amsterdam para marcharse a las Islas Occidentales Británicas.

A mediados del siglo XVII existía un importante núcleo de población de judíos sefardíes en Barbados y Jamaica. Estos judíos comerciaban con sus hermanos de Amsterdam y actuaban como agentes en el Caribe de las compañías judeo-holandesas, con gran malestar por parte de la Corona Inglesa, que en los años 1660 volvía a estar en guerra con los holandeses. Tras unos cuantos años en las islas, Gabriel debió de tener el buen olfato de percibirse de la dirección en que soplaban los vientos y, en 1671, tras haberse trasladado de Barbados a Jamaica, se hizo súbdito inglés y no volvió a pisar nunca el suelo de Holanda¹⁸.

Algunos documentos notariales de abril y mayo de 1655 que registran las actividades de Spinoza como empresario nos proporcionan un interesante vislumbre de su carácter y de su habilidad como hombre de negocios. Había en Amsterdam tres hermanos judíos portugueses, Antonio, Gabriel e Isaac Alvares, que habían emigrado desde París y que vivían entonces en Uylenburg en una casa llamada De Vergulde Valck («El halcón dorado»). Estos hermanos eran comerciantes en joyas, y su carácter era, al parecer, más bien sombrío. Spinoza poseía una letra de cambio contra Antonio Alvares por valor de quinientos guilders, que tenían que ser pagados por éste. La deuda se remontaba a noviembre de 1654, y originalmente debía ser cobrada por Manuel Duarte, miembro de una prominente familia judía. En alguna operación comercial, Duarte traspasó la letra a Spinoza, quien era ahora el acreedor. (Duarte comerciaba también en joyas, y tal vez esta transacción entre Duarte y Spinoza indique que este último había ampliado el negocio familiar para incluir el de las piedras preciosas.) Alvares solicitó retrasar su pago durante un cierto tiempo, diciendo siempre «que pagaría dentro de dos o tres días, o de una semana a lo más». Cuando Spinoza le urgió finalmente a que cancelase definitivamente la deuda, Antonio le ofreció satisfacer parte de ella dándole una letra de cambio contra su hermano Gabriel Alvares, con la promesa de que él pagaría pronto la cantidad restante. Por alguna

razón, Spinoza aceptó esta oferta. Pero, como era de esperar, Gabriel Alvares se negó a cooperar y a pagar la letra que su hermano le había endosado. Así pues, Spinoza se volvió a Antonio, le devolvió la letra contra Gabriel, y le exigió el pago completo de los quinientos guilders. Pese a las «promesas diarias de pagar», Antonio seguía demorando su deuda. Spinoza, que empezaba a perder la paciencia, insistió en que se la pagase con dinero o le entregase el equivalente en una cantidad de joyas; pero Alvares no se avino a este ofrecimiento, y se sacó de la manga un nuevo truco diciendo que la letra originalmente redactada contra él solo era cobrable en Amberes, donde sería cubierta por un tal Pedro de Palma Carillo. Spinoza le contestó impaciente que ya estaba bien de demoras y que iba a iniciar un proceso judicial contra él.

Cansado de aquel juego —que se prolongaba ya durante varios meses— Spinoza consiguió finalmente que Antonio fuera arrestado en mayo de 1655. Alvares quedó confinado en una hostería llamada De Vier Hollanders («Los cuatro holandeses») hasta que le pagara a Spinoza todo lo que le debía. El documento notarial describe muy bien la historia de todo lo que ocurrió a continuación: «Anthonij Alveres le pidió entonces al demandante [Spinoza] que viniese a la hostería para llegar a un acuerdo con él. [...] Cuando (Spinoza) llegó, el susodicho Anthonij Alveres le golpeó al demandante en la cabeza sin que hubiera mediado una palabra entre ellos y sin que el demandante pudiera hacer nada». No obstante, Spinoza y Alvares lograron llegar a una especie de entendimiento, que incluía al parecer que Spinoza cargara con los gastos del arresto. Spinoza salió a buscar el dinero necesario para este pago, y cuando regresó a la hostería, el hermano de Antonio, Gabriel, lo estaba esperando fuera: «Cuando éste (Spinoza) regresó a la mentada hostería, Gabriel Alvares, hermano del susodicho Antonio Alvares, estaba esperándolo frente a la hostería y le dio un puñetazo en la cara sin causa alguna, haciendo caer su sombrero al suelo; entonces Gabriel Alvares tomó el sombrero del demandante (Spinoza), lo tiró al barro y lo pisoteó con saña». A pesar de este brutal tratamiento, Spinoza siguió intentando negociar con Antonio, y en aquel mismo día, delante del posadero y de todos los que habían presenciado el asalto, llegaron

a un acuerdo. Antonio le entregaría a Spinoza una cierta mercancía –no se dice cuál, pero es de presumir que serían joyas– como compensación por los quinientos guilders que le debía. Spinoza, por su parte, se negó ahora a correr con los gastos del arresto. Pero –asombrosamente– consintió en prestar a Alvares el dinero necesario para pagarlos. Isaac Alvares prometió devolverle esa cantidad, juntamente con la de los «intereses y los gastos por los daños sufridos por él (Spinoza) a consecuencia de la falta de pago y de no haber recuperado a tiempo su propio dinero». También prometió reembolsar a Spinoza el valor de su sombrero¹⁹.

Lo que no sabemos es si Spinoza llegó a ver alguna vez un céntimo de la cantidad que los hermanos Alvares le debían²⁰.

* * *

El hecho de haberse pasado al mundo de los negocios no significaba que Spinoza hubiera abandonado sus estudios. Pudo no haber seguido los *medrassim* superiores de la escuela Talmud Torah, pero en la comunidad judía sefardí había muchos otros caminos para adquirir una educación superior. El más importante y organizado de estos caminos era la *yeshiva*. Las *jesivot* eran grupos de estudios religiosos y literarios para adultos. Las sesiones estaban dirigidas por un *chachamim* de la comunidad, y tenían lugar usualmente una vez por semana. Estos estudios eran a veces financiados por filántropos judíos acaudalados, que deseaban contribuir a que los compañeros sefardíes pudieran satisfacer sus deseos de continuar estudiando la Torah y otros textos religiosos a lo largo de sus vidas. En 1629, el rabino Mortera inauguró su primera *yeshiva* bajo el nombre de Roshit Chochma, «Comienzo de la sabiduría». En 1643, en concreto, estaba dirigiendo la serie llamada Keter Torah («Corona de la Ley»). Ephraim Bueno, el doctor cuyo retrato pintó Rembrandt, y Abraham Israel Pereira, un rico comerciante, fundaron la Tora Or («La Ley es luz») en 1656, para que el rabino Aboab la dirigiera. La orientación de estos estudios era más bien mística, y es muy probable que Aboab introdujera en ellos la lectura de textos cabalísticos junto con la de la literatura y la poesía españolas tan apreciadas por Bueno.

Tora Or no fue la primera ni la última incursión de la familia Pereira en la creación de una *yeshiva*. Abraham y su hermano, Isaac –educados ambos como cripto-judíos en España y reunidos en Holanda tras haber huido de la Inquisición– fundaron una academia en Amsterdam poco después de su llegada a la ciudad y de su reconversión al judaísmo en 1643. Menasseh ben Israel era el director de aquel grupo, al que se dotó con un equipo y una generosa asignación para poder trabajar²¹. Y en 1659, Abraham estableció una fundación a fin de instaurar una *yeshiva* en Hebrón, Palestina, para la formación de rabinos. El mismo Abraham Pereira era a su vez un serio erudito y pensador por derecho propio. Publicó una serie de obras de carácter moral en español (incluyendo *La certeza del camino* en 1666) y fue uno de los pocos individuos dentro de la comunidad judeo-portuguesa que atacaron las tesis de Spinoza cuando fueron publicadas en 1670.

Dadas las dotes intelectuales de Spinoza y lo que para él debía de ser una imperiosa necesidad de aprender, puede darse por seguro que, durante los primeros años de la década de 1650, simultanearía sus actividades empresariales con los estudios en alguna de las *yeshivot* de la comunidad. Vaz Dias cree que, en concreto, la *yeshiva* frecuentada por Spinoza fue la Keter Torah del rabino Mortera. Daniel Levi (alias Miguel) de Barrios, un poeta-historiador residente en la comunidad sefardí de Amsterdam, ofrece en su *Triumpho del gobierno popular y de la antigüedad Holandesa* una descripción de la «academia» de Mortera.

La serie de estudios llamada Corona de la Ley (es decir, la Keter Torah), no ha dejado desde el año mismo de su feliz fundación de destacar en el árbol académico, gracias a las hojas doctrinales escritas por el Sappentísimo Saul Levi Mortera, cuyo intelecto está siempre sometido al consejo de la Sabiduría y su pluma entregada en manos de la Especulación en defensa de la religión y en contra del ateísmo. Los *Thorns* [Espinós] son aquejlos que en los *Campos* [Prados] de la impiedad, buscan brillar con el fuego que los consume, mas el celo de Mortera es una llama que arde alimentada con las ramas de la Religión y que nunca será extinguida [las cursivas aparecen en la versión original española]²².

Las referencias a Spinoza y a Juan de Prado (otro herético de la comunidad excomulgado también no mucho después que Spinoza), escritas en cursiva por el propio De Barrios, sugieren, según Vaz Dias, que había dos *yeshiva* conectadas con la Keter Torah y, por tanto, que Mortera dirigía sus estudios. Lo que hace aún más razonable asumir que Spinoza asistió a la Keter Torah es el hecho de la existencia de antiguas conexiones entre Mortera y la familia Spinoza que se remontaban a los días de Beth Jacob; tanto Abraham como Miguel habían tenido una estrecha relación con su rabino. Si, como parece muy plausible, Spinoza estaba buscando algún sitio en donde estudiar, ¿por qué no elegir la *yeshiva* dirigida por un amigo de la familia? Esta era además la *yeshiva* a la que asistía también su cuñado Samuel de Casseres²³. Así pues, es bastante verosímil que Spinoza fuera «alumno» o «discípulo» de Mortera, aunque no en la escuela Talmud Torah, sino en la *yeshiva*. Y esta circunstancia explicaría el que, como Lucas y otros imaginaron, el propio Mortera se sintiera tan profundamente decepcionado y resentido cuando se enteró de la apostasía de Spinoza.

A diferencia de otros rabinos de la comunidad, como Menasseh y Aboab, Saul Levi Mortera no tenía un pasado *marrano*. De hecho, ni siquiera era un judío sefardí: había nacido en Venecia, en 1596, en el seno de una familia Ashkenazic²⁴. Estudió con León Módena –el mismo rabino veneciano que fue consultado en el caso Da Costa– y adquirió una sólida y tradicional formación rabínica a una edad muy temprana. Mortera viajó desde Venecia hasta París en 1612 en compañía de Elias Rodrigues Montalto, un médico al que Módena había reconvertido al judaísmo y en la actualidad doctor oficial de la corte de Marie de Medici. Además de servirle como secretario, Mortera instruyó a Montalto y a sus hijos en la lengua hebrea y en la ley judía, mientras que éste enseñó a su vez a Mortera la lengua portuguesa. Cuando Montalto murió, en 1616, Mortera trasladó su cuerpo a Amsterdam para que fuese enterrado allí. Entonces decidió quedarse en aquella ciudad, se casó con Ester Soares (recién llegada de Lisboa vía Nantes) y se hizo cargo como *chacham* de la congregación Beth Jacob cuando ésta se dividió en 1618 y el rabino Joseph Pardo y sus seguidores se separaron de ella para formar la congregación Beth Israel.

Desde el comienzo mismo de sus servicios en la comunidad de Amsterdam, sus colegas reconocieron inmediatamente en Mortera una figura relevante en el conocimiento del Talmud y un sobresaliente investigador del pensamiento judío. Ya en 1621, cuando solo tenía veinticinco años, impartía en la escuela dos clases diarias de tres horas cada una (excepto los viernes y sábados) sobre el Talmud. Los viernes por la tarde, después de las lecciones de gramática hebrea, pasaba dos horas con sus alumnos traduciendo la porción semanal de la Torah, y los sábados pronunciaba el sermón de los servicios. Los sermones de Mortera, que eran un modelo de erudición, consistían habitualmente en la introducción de un texto hebreo extraído de la porción semanal traducida al portugués a fin de que la mayor parte de su audiencia pudiera entenderlo, al que seguían algunos pasajes del Talmud o de otras obras rabínicas. Él era el encargado de establecer la conexión entre estos escritos, ofrecer una interpretación y, finalmente, extraer una lección práctica o moral apoyada por otras citas bíblicas o rabínicas²⁵. Una buena parte de su tiempo estaba dedicada también a responder a las cuestiones sobre determinados puntos de la ley judía que los judíos de otras partes de Holanda le planteaban, puesto que Mortera era básicamente *la autoridad en la república sobre materias de halacha* (leyes talmúdicas). A mediados de los años 1630, Antonio Gomes Alcobaca (alias Abraham Jessurum) le preguntó a Mortera si poseer pinturas y colgarlas en la casa de un judío violaba el mandamiento que prohibía grabar imágenes. La respuesta del rabino fue que no, mientras esas pinturas no fueran objeto de culto para no judíos ni retrataran seres u objetos que fueran adorados por los no judíos. En la década de los 1640, Mortera adquirió una gran reputación internacional, y, al igual que su profesor en Venecia, era consultado por rabinos del extranjero sobre cuestiones morales o jurídicas.

Mortera era un profesor estricto pero muy popular. Vivía completamente dedicado a sus alumnos, y éstos parecían sentir un genuino afecto hacia él²⁶. No se manifestaba, sin embargo, contrario a la imposición de un castigo de exclusión temporal a un estudiante si éste violaba las reglas relativas al decoro en clase (por ejemplo, introducir a la Trinidad en una discusión durante

una de sus lecciones, como al parecer hizo alguna vez un alumno). Igual línea dura mantenía en materias doctrinales. En respuesta a una pregunta de un sacerdote español en Ruán le contestó ásperamente que «los judíos no circuncidados y que no observan la ley en países en los que no les está permitido hacerlo» se arriesgan al castigo eterno. Si estos continúan confesando la fe cristiana (incluso «en contra de sus deseos»), adoran a las imágenes, asisten a misa y niegan que son judíos «cuando en sus corazones lo son realmente», entonces son «culpables ante Dios».

Mortera no era liberal cuando se trataba de entender adecuadamente la ley de los judíos. Su enfoque de la *halacha*, de la moralidad, y de la religión en general era riguroso, sobrio y eminentemente intelectual (en tanto que opuesto al enfoque místicamente espiritual del rabino Aboab o al más mesiánico de Menasseh). No obstante, su compromiso con la ortodoxia religiosa no le impedía interesarse por las ideas filosóficas y científicas más avanzadas de su tiempo. No era el tosco oscurantista ignorante que sus críticos –presumiblemente para explicar su hostilidad hacia Spinoza– han querido presentar. Aunque la comunidad veneciana en la que se formó vivía confinada en una judería, sus miembros no podían evitar absorber una buena parte de la cultura cosmopolita que los rodeaba. Muy aficionado a viajar (pasó cuatro años en París), y persona de amplias lecturas, el renombre de Mortera excedía con mucho el ámbito de los textos de la tradición judía. En sus escritos hay referencias a la Patrística, a los filósofos antiguos y medievales (judíos y no judíos), a los humanistas italianos, como también a las autoridades rabínicas. Estaba a favor del diálogo teológico y del intercambio intelectual con los cristianos. Su *Tratado sobre la verdad de la Ley de Moisés* (1659-60), por ejemplo, es una obra singularmente ecuménica, dirigida a ciertos anti-Trinitarios entre los Baptistas. Esos «Socinianos», pensaba Mortera, se encontraban realmente muy cerca de la verdadera religión Noemita (basada en las siete leyes reveladas a Noé). Si purificaran sus doctrinas hasta el punto de hacerlas concordar con la religión de la Biblia hebrea, podrían –aunque no fuera cuestión de que se convirtieran al judaísmo– adorar «al Dios de Israel» y hacer de puente entre los judíos y los protestantes. A este fin, Mortera se aplicó

a demostrar en su tratado que la Ley de Moisés era de origen divino, absolutamente autosuficiente y sin necesidad alguna de ser completada por el «Nuevo Testamento».

El grupo Keter Torah de Mortera se dedicaba principalmente el estudio de «la Ley» (presumiblemente escrita y oral), aunque él mismo, en tanto que rabino con el conocimiento más sólido en la comunidad de la literatura religiosa judía, suplementaría con seguridad aquellas lecturas de la Torah y del Talmud con discusiones de otros textos rabínicos. Pudo también haber equipado a sus discípulos más dotados e inquietos –entre los cuales se encontraría, sin duda, Spinoza– con lecturas de comentarios medievales judíos de la Biblia (en particular de Rashi y de Ibn Ezra) y de filosofía clásica judía. Dada su preferencia por un enfoque racionalista de la religión –donde la clave para entender la ley es la razón, y no alguna especie de intuición mística o irracional–, Mortera tuvo que introducir a sus alumnos a las obras de Maimónides, Saadya Gaon y Gersonides, entre otros.

En esta *yeshiva* pudo Spinoza haber recibido de Mortera al menos parte de la instrucción religiosa y filosófica que habría adquirido de haber permanecido en la escuela durante los años de enseñanza superior. Spinoza estaba extraordinariamente versado en las Escrituras y en los comentarios más importantes de ellas (su propio ejemplar de la Biblia en hebreo incluía el comentario de Rashi)²⁷. También estudió a conciencia a los grandes filósofos judíos, y casi con seguridad se puede fechar el comienzo de su familiaridad con ellos en este período de su vida. La afirmación de Lucas de que «tras el examen de la Biblia (Spinoza) leyó y releyó el Talmud con la misma intensidad» es, sin embargo, altamente dudosa²⁸. El asistir a un grupo de estudio una vez por semana no le convierte a uno en un Talmudista serio; y no es creíble que, con sus actividades mercantiles, Spinoza pudiera disponer de mucho tiempo para estudiar independientemente las colecciones del Mishnah y del Gemara, y mucho menos para aprender arameo²⁹. Spinoza cita el Talmud solo raramente en sus escritos –seis veces en concreto en el *Tratado teológico-político*– e incluso entonces, estas citas son esporádicas y de segunda mano³⁰. Su familiaridad con el Talmud era, pese a los encuentros semanales de Mortera (si es que

efectivamente Spinoza asistió a la Keter Torah), superficial en el mejor de los casos.

* * *

Usualmente se afirma que Spinoza, además de ser discípulo de Mortera, sufrió la profunda influencia de Menasseh ben Israel, tal vez el rabino más conocido del siglo XVII, sobre todo por los cristianos, y el tercero en rango entre los *chachamim* de Amsterdam.

Nacido en 1604 como Manoel Diaz Soeiro en Madeira (colonia portuguesa frente a las costas de África, no lejos de las Islas Canarias), Menasseh había marchado con su familia primeramente a La Rochelle, en el suroeste de Francia, y más tarde, en algún momento en torno a 1610, a Amsterdam. La familia no huía de una general y abstracta amenaza de la Inquisición contra los nuevos cristianos, sino de una persecución muy concreta de algunos miembros de ella. Mientras vivía en España, su padre se había visto seriamente maltratado por los métodos de los inquisidores que lo arrestaron, y había buenas razones para creer que pronto volverían a hacerlo. Cuando llegaron a Holanda, el Señor Diaz y sus hijos fueron circuncidados y la familia tomó el nombre de Ben Israel. Ingresaron en la congregación Beth Jacob, y Manoel, ahora Menasseh, fue educado en la escuela de la comunidad por Mortera y el rabino Uziel. Era un estudiante precoz, que se expresaba particularmente bien en portugués y en hebreo. «En mi juventud», escribió él mismo, «estaba yo tan entregado a la retórica y era tan elocuente en la lengua portuguesa que, cuando tenía quince años, mis discursos eran ya muy aceptables, aplaudidos y bien recibidos»³¹. Cuando Uziel murió en 1622, Menasseh, que ya enseñaba en la escuela elemental, fue elegido para reemplazar a éste como *chacham* de la nueva congregación Neve Shalom. Menasseh era muy respetado por sus sermones (siendo muchas las personas no judías que acudían a la sinagoga para escucharlos) y por su conocimiento de las Escrituras; pero, al parecer, algunos mantenían dudas sobre su preparación como Talmudista. En realidad, Menasseh no fue nunca tenido en gran estima por los otros rabinos, y significó un gran insulto para él

el hecho de que cuando, en 1639, se fundieron en una sola las tres congregaciones existentes, solo se le adjudicara el tercer puesto, por detrás de Mortera y de Aboab. Sus relaciones con los líderes de la congregación eran un tanto hoscas, y se sentía humillado ante lo que a sus ojos eran indignas limitaciones impuestas sobre él.

En 1640 su relación con la comunidad alcanzó uno de sus puntos más bajos cuando Menasseh fue proscrito por la *ma'amad*. Un desconocido había colocado carteles en las puertas de la sinagoga y en el entorno de la comunidad en los que se condenaban ciertas prácticas mercantiles de algunos miembros sobresalientes de la congregación. Los carteles siguieron apareciendo, junto con otros escritos, incluso después de que se hubiera dictado una orden de expulsión contra el anónimo autor (o autores). Más tarde se descubrió que esos autores habían sido el cuñado de Menasseh, Jonas Abrabanel, y Moses Belmonte. Los denunciantes pidieron humildemente perdón, pagaron una multa, y la orden de expulsión fue anulada. Sin embargo, Menasseh criticó ardientemente el modo en que su cuñado había sido tratado. Presentó el caso ante la congregación reunida en la sinagoga para los servicios en un determinado día (consignando, entre otras indignidades, que su cuñado había sido nombrado en la proclama pública que detallaba el asunto, sin el título de *senhor*) y se mostró bastante irritado. Pese al hecho de que dos miembros de la *ma'amad* se le acercaron para decirle que guardarse las formas, amenazándole con dictar contra él un auto de proscripción si no cejaba en su actitud, Menasseh continuó con su arenga. Ante este desafío a su autoridad, la *ma'amad* comprendió que no le quedaba otra alternativa que la de dictar una orden de proscripción contra el airado rabino, quien, al parecer, replicó a su vez de este modo: «¿Proscrito yo? ¡Soy yo el que tiene que dictar la orden de proscripción contra ustedes!»³². La *cherem* prohibiendo que Menasseh atendiese a los servicios de la sinagoga, así como otras formas de comunicación con él, duró solo un día, pero fue suficiente para aumentar su sentimiento de humillación. Porque, además, Menasseh fue relevado de sus deberes rabínicos oficiales durante un año. A todo lo largo de su carrera en Amsterdam, Menasseh tuvo siempre la sensación de que el empeño

de los miembros de la comunidad por mostrar su aprecio por el rabino Mortera era paralelo al que ponían en mostrar su falta de respeto hacia él.

No era solo un asunto de prestigio lo que separaba a los dos rabinos. Uno y otro diferían en sus valores intelectuales –Menasseh no sería nunca el Talmudista que fue Mortera– y también en sus enfoques de la religión. A diferencia del más comedido Mortera, Menasseh sentía una particular fascinación por los temas mesiánicos. Se rumoreaba además que Menasseh, que tenía múltiples contactos cristianos, se mostraba muy poco exigente en lo referente a los preceptos judíos. Menasseh era, con seguridad, más liberal: estando una vez en compañía de un gentil, tomó una pluma para escribir algo, y solo entonces se percató de que era el día del *Sabbath*³³. Se cuenta que Menasseh y Mortera se atacaban mutuamente en sus sermones hasta un punto tal que los líderes de la comunidad tenían que frenarlos –tal vez por temor a un nuevo cisma–. En una ocasión los dos rabinos fueron castigados a no predicar durante un período de tiempo, mientras los líderes trataban de reconciliar sus diferencias y poner fin a su constante antagonismo.

Dado el estrecho ámbito de sus deberes rabínicos, como también la exigua compensación que recibía por ellos (ciento cincuenta guilders, comparados con los seiscientos de Mortera), no es sorprendente que Menasseh proyectara sus múltiples energías hacia una diversidad de proyectos. Debió realizar una buena labor en la dirección y enseñanza de la *yeshiva* de Pereira, aunque es probable que esta actividad le exigiese más tiempo de lo que a él le habría gustado. Sus días debían estar completamente llenos, como él mismo le escribía a un correspondiente³⁴:

Así puede usted comprobar que no estoy exagerando, y que éste es el modo en que distribuyo mi tiempo: Cada día paso dos horas en el templo, seis en la escuela, y una hora y media en la Academia de Pereira, de la que soy el presidente, dedicado a las clases públicas y al trabajo individual, además de otras dos horas empleadas en la corrección de las pruebas de mis trabajos tipográficos, puesto que estoy solo en esta actividad. Desde las

once hasta el mediodía recibo a todos los que vienen a pedirme algún consejo. Todo esto es indispensable. Su Gracia debe ser el que juzgue la cantidad de tiempo que tengo que restar para ocuparme de los cuidados domésticos y para responder a cuatro o seis cartas por semana³⁵.

Menasseh, al igual que otros rabinos, se embarcó en varios negocios mercantiles, en su caso en el de Brasil con su hermano y su cuñado. Pero él tenía conciencia de que este modo de aumentar el salario de un rabino era insultante. «Al presente, olvidado completamente de mi dignidad personal, estoy embarcado en el comercio [...] ¿Qué otra cosa podría hacer yo?»³⁶.

La vocación real de Menasseh era la edición y la imprenta. En breve tiempo se hizo internacionalmente conocido como librero y editor, publicando varias Biblias en hebreo, los libros del Pentateuco, diversos libros de oraciones (y sus correspondientes traducciones españolas), una edición de la Mishnah y numerosos tratados en español, portugués, hebreo y latín. Igualmente adquirió una gran reputación entre los cristianos por sus propias obras, algunas de las cuales estaban directamente dirigidas a ellos. Fue, sin duda alguna, el más famoso apologista judío de su tiempo, y, tal vez más que ningún otro, tomó sobre sí la responsabilidad de explicar las doctrinas y creencias del judaísmo al mundo de los Gentiles. Pierre Daniel Huet, obispo de Avranches y en modo alguno amigo de los judíos, lo alabó como «un judío de primer orden [...] Yo he mantenido con él frecuentes conversaciones sobre cuestiones religiosas. Es un hombre excelente: conciliador, moderado, sensible a la razón, liberado de muchas supersticiones judías y de los vacíos sueños de la Cábala»³⁷.

Una de las obras más leídas de Menasseh fue el *Conciliador*. En este libro, cuya redacción se prolongó durante veinte años y que no fue terminado hasta 1651, trató de reconciliar las aparentes inconsistencias de las Escrituras sirviéndose de comentarios antiguos y modernos. El *Conciliador* fue escrito en español (aunque se tradujo rápidamente al latín) para que sobre todo los *marranos* pudieran comprobar que el texto central del judaísmo no estaba lleno de contradicciones. La *Esperanza de Israel* (1650), por su parte, fue publicada simultáneamente en español

y en latín a fin de que pudiera tener una amplia audiencia desde el primer momento. Esta obra causó bastante revuelo tanto entre los judíos mesiánicos como entre los cristianos milenaristas. Menasseh compuso este libro como respuesta a los recientes rumores de que algunas de las tribus perdidas de Israel habían sido descubiertas en el Nuevo Mundo.

Antonio Montezinos (alias Aaron Levi) era un cristiano nuevo portugués, desembarcado en Amsterdam después de haber realizado un viaje a Suramérica. Montezinos aseguraba que en Nueva Granada (ahora Colombia) había descubierto un grupo de indios que eran descendientes de la tribu de Rubén. En su informe decía que estos indios le recitaron el *shema*, a la vez que afirmaban que «nuestros padres fueron Abraham, Isaac, Jacob e Israel, a los cuales aludían levantando tres dedos de su mano; luego nombraban a Rubén y añadían un cuarto dedo a los tres ya levantados»³⁸. Menasseh tuvo ocasión de entrevistarse con Montezinos durante su estancia en Amsterdam. Aunque él no creía la teoría, popular entre algunos de sus contemporáneos, de que los indios americanos fueran las Diez Tribus Perdidas de Israel, se sentía inclinado a aceptar la afirmación de Montezinos de que los indios *que él* encontró eran ciertamente parte de una de las tribus perdidas. Y para Menasseh –como para muchos de su lectores– el hecho de que hubiera judíos en el Nuevo Mundo tenía implicaciones mesiánicas.

Es una creencia común de los judíos que la llegada del Mesías, un descendiente de la casa de David, traerá consigo el restablecimiento del pueblo judío en la Tierra Santa y el comienzo de una era de paz universal. Hay sin embargo un gran desacuerdo entre las autoridades y los pensadores judíos respecto a la cuestión del sentido exacto de este período mesiánico. Maimónides, por ejemplo, disuade a la gente de esperar un segundo paraíso terrenal, e insiste más bien en que el Mesías será un ser humano mortal que reinstalará el Reino de David, reconstruirá el templo y reunirá bajo su dominio a todos los judíos dispersos por toda la faz de la tierra. Citando el Talmud, sostenía que «la única diferencia entre el presente y los días mesiánicos sería la liberación de la servidumbre a los poderes extraños»³⁹. La concepción que tenía Menasseh de lo que el Mesías ha de traer consigo era más vigorosa: «Aquellos que

esperan del Mesías una liberación temporal se equivocan, al igual que se equivocan los moros que esperan un paraíso sensual»⁴⁰. La llegada del Mesías comportará no solo la reinstalación de los judíos en su patria, sino también su redención espiritual, que vendrá acompañada de una verdadera felicidad para aquellos que hayan llevado una vida virtuosa.

Lo que Menasseh no podía decir con seguridad era cuándo llegaría la redención: 1648 fue una fecha propuesta por algunos cabalistas, pero ese año fue descartado por estar demasiado cerca «para poder ver cumplidas muchas profecías»⁴¹. Puesto que la venida del Mesías tenía que estar precedida por la dispersión total de las tribus de Israel, que serían conducidas por Él hasta Jerusalén, la localización de al menos algunas de ellas en tierras muy lejanas fue considerada como un suceso de crucial importancia. Y no solamente para los judíos: la Segunda Venida de Cristo, según los milenaristas cristianos (así llamados porque esa venida inauguraría un reinado de mil años), no ocurriría hasta que las Diez Tribus de Israel fueran reunidas y devueltas a su reino.

Las convicciones mesianistas de Menasseh fueron las inspiradoras de lo que sería la hazaña que coronaría su vida: conseguir la readmisión de los judíos en Inglaterra, de la cual estaban expulsados desde 1290 (aunque, no oficialmente, había un buen número de judíos en Londres por los años 1650)⁴². Según la tradición, la dispersión de los judíos no sería completa hasta que estuvieran residiendo en todas las naciones y conviviendo con todas las gentes («Y el Señor os dispersará por todos los pueblos, desde un extremo a otro de la tierra» [Deuteronomio 28:64]). Los cristianos milenaristas de Inglaterra tenían sus propias razones para colaborar con Menasseh en su proyecto de readmisión, pues la Segunda Venida requería también la conversión de los judíos. Si se les permitía volver a Inglaterra, no solo se extendería su dispersión, sino que su conversión se vería facilitada y el milenio se acercaría un paso más.

Así pues, Menasseh contaba con un buen apoyo de sus amigos de Inglaterra y de otras partes para trabajar por la readmisión de los judíos. Aunque ya en 1653 se encontraba preparado para cruzar el canal y comenzar las negociaciones, la guerra anglo-holandesa le obligó a posponer sus planes. Cuando

finalmente pudo hacerlo, en 1655, acompañado por su hijo Samuel, consiguió ser recibido por Oliver Cromwell. Menasseh le presentó el proyecto con argumentos tanto teológicos como económicos (insistiendo sobre todo en estos últimos). En la entrevista, puso especial cuidado en dirigir la atención del Lord Protector hacia los beneficios financieros que la presencia de una próspera comunidad judía reportaba usualmente a un país. Después de observar que «el comerciar era, por así decirlo, la profesión característica del pueblo judío», Menasseh continuó recordando a Cromwell que «infaliblemente se elevan los beneficios, los productos, y las ganancias de todos aquellos Principes en cuyas tierras hay un predominio de judíos sobre otros pueblos extraños»⁴³. Cromwell quedó bastante impresionado por el rabino holandés y lo escuchó con abierta simpatía. Pero la opinión pública no estaba en modo alguno tan bien dispuesta hacia una readmisión. Algunos defendieron la idea de que se impusieran a los judíos unas condiciones duras y humillantes (por ejemplo, que no les estuviera permitida ninguna función judicial, que no pudiesen tener sirvientes cristianos o que no se les garantizaran muchos de los privilegios o derechos que disfrutaban desde hacía décadas en Holanda). Después de varias sesiones, la asamblea convino con Cromwell en considerar que la cuestión se encontraba en un punto muerto; y se suspendió el encuentro sin que se hubiese resuelto nada⁴⁴. Menasseh quedó profundamente disgustado ante la falta de resultados tangibles, en particular porque había dedicado a este proyecto varios años de su vida (dos de ellos pasados en las Islas Británicas). La muerte de su hijo Samuel en Inglaterra, en septiembre de 1657, fue un golpe demasiado duro para él. El propio Menasseh moría dos meses más tarde después de haber trasladado a Holanda el cuerpo de su hijo.

¿Es posible que este rabino emprendedor, cosmopolita, bien conectado y con intereses mesiánicos, fuera en alguna ocasión profesor de Spinoza? Sus pasos se podrían haber cruzado en la escuela Talmud Torah solo en el caso de que Spinoza hubiera cursado el quinto grado cuando Menasseh sustituía en la docencia al rabino Aboab. Y aun así solo habría un pequeño resquicio para esta eventualidad, pues Spinoza no podría haber

empezado a asistir a ese primer nivel del *medrassim* superior –si es que lo hizo– antes de 1648, y Menasseh fue reemplazado por Leao en 1649. Spinoza pudo también haber asistido a una *yeshiva* dirigida por Menasseh, pero no hay evidencia de que lo hiciera. O tal vez Miguel, con la mirada puesta en continuar la educación de su hijo después de haberlo sacado de la escuela para que le ayudase en el negocio familiar, contratara a Menasseh –siempre a la búsqueda de alguna forma de aumentar sus ingresos– como profesor privado de Baruch. O Menasseh pudo haber sido una especie de mentor intelectual informal del joven a principios de los años 1650, sobre todo si Spinoza –ya instalado en el mundo exterior y entremezclado con mercaderes cristianos en sus intercambios– estaba interesado en esta época por introducirse en temas que seguramente el más conservador Mortera se hubiera negado a instruirlo: la cábala o el misticismo judío, las corrientes heterodoxas en el pensamiento judío y cristiano, o la filosofía no judía⁴⁵.

Menasseh conocía bien los escritos de Isaac La Peyrière, un calvinista francés que sostenía que Moisés no era el autor del Pentateuco, que antes de Adán y Eva existieron muchas personas (que la Biblia no mencionaba porque la Biblia es solo la historia de los judíos, no de toda la humanidad), y que la llegada del Mesías esperado por los judíos era inminente. Menasseh, que escribió en 1656 una refutación de la teoría «pre-Adánica», puede haber sido el responsable de introducir a los «jóvenes rebeldes» de la comunidad judía en las ideas de La Peyrière⁴⁶. Y Spinoza pudo encontrarse entre los miembros de este círculo. De hecho, poseía un ejemplar de los *Prae-Adamitae* y utilizó material procedente de este libro en su propia crítica de la Biblia; su familiaridad con las tesis de La Peyrière puede provenir del tiempo en que él permanecía aún en la comunidad judía. Spinoza poseía asimismo una copia de la obra cabalística del rabino Joseph Salomon Delmedigo, *Sefer Elim*, que Menasseh editó en 1628. Delmedigo, oriundo de Creta, estudió en Padua con Galileo y fue durante una breve temporada rabino en la comunidad de Amsterdam en los años 1620. Fue buen amigo de Menasseh en la congregación Neve Shalom, y tal vez fuera Menasseh el que inicialmente animó a Spinoza a que examinase este material. Por otra parte, Spinoza conocía los escritos

de Menasseh: poseía la edición española de la *Esperanza de Israel* (que estaba dedicada a la *ma'amad de la congregación Talmud Torah*, en la cual se sentaba Miguel d'Espinoza en el año en que el libro fue publicado) y ciertamente leía *El Conciliador* con suma atención. Todas estas cosas, juntamente con los elementos menos tangibles de temperamento e interés, sugieren –aunque en modo alguno establecen– que Menasseh jugó algún tipo de papel formativo en la ampliación de los horizontes intelectuales de Spinoza⁴⁷. Con sus numerosos contactos cristianos, Menasseh habría sido el canal perfecto que lo condujera a ese amplio mundo teológico y filosófico en el que Spinoza, el mercader, debía dar rienda suelta a sus intereses⁴⁸.

* * *

Por supuesto que, si se era lo bastante audaz, era posible abandonar el mundo judío para pasar a ese otro y buscar en él la respuesta a las propias inquietudes. No había nada que prohibiese a los judíos estudiar con maestros gentiles –nada, excepto la condena de los rabinos–. Porque mientras muchos intelectuales holandeses mostraban un gran interés por aprender de los judíos, e incluso recurrián a ellos para ser instruidos en la lengua hebrea y en los principales textos de la religión judía, los dirigentes judíos por su parte miraban con mucho recelo las incursiones de los miembros de su congregación en el mundo de los no judíos para ampliar su educación (a menos que lo hicieran por motivos de especialización profesional, como era el caso del derecho o la medicina). Cosa bien distinta era leer la poesía española secular y la literatura clásica, que eran parte de su propia herencia. Pero uno se arriesgaba a provocar la censura si se adentraba demasiado en el dominio de las letras y las ciencias de los Gentiles.

Lucas hace notar que los estudios realizados hasta entonces por Spinoza dentro de la comunidad, absolutamente convencionales, no encerraban para él «ninguna dificultad, pero tampoco le reportaban ninguna satisfacción»⁴⁹. Según el único relato biográfico extenso escrito por alguien que realmente conoció y habló con él, fue en torno a sus quince años cuando Spinoza empezó a plantear problemas «que los más doctos de

los judíos encontraban difíciles de resolver». Spinoza se guardó para sí las dudas que empezaban a asaltarle, temiendo que éstas turbaran –o, peor aún, irritaran– a sus profesores y los inclinasesen a «pretender que se diera por satisfecho con las respuestas que le daban». Aunque continuó asistiendo asiduamente a sus clases –o a las discusiones de la *yeshiva* después de abandonar la escuela–, había llegado ya a la conclusión de que «a partir de entonces, trabajaría en solitario y no ahorraría esfuerzos para descubrir la verdad por sí mismo». En el curso de unos pocos años, Spinoza debió haber experimentado tan gran decepción ante la educación que había adquirido, y acumulado tal número de dudas sobre los dogmas y las prácticas del judaísmo, que resolvió buscar la luz por otros caminos. En la época en que cumplió veintidós años, Baruch pudo haber sufrido realmente una crisis espiritual e intelectual semejante a la padecida por Uriel da Costa unos treinta y cinco años antes. Tal vez las reglas y expectativas de una vida propiamente judía perdieran importancia e interés ahora que su padre había muerto; y la antigua formación a la cual había dedicado tanto tiempo podía parecerle ahora demasiado exigua o limitada para que pudiera satisfacer su natural curiosidad por las ideas.

Sus contactos con el mundo holandés, en particular las amistades surgidas de las relaciones comerciales que mantenía en la *bourse* o en el intercambio mercantil, le sirvieron de acicate para ampliar la esfera de sus inquietudes intelectuales. Al moverse entre los hombres de negocios que encontraba en su camino –muchos de los cuales eran miembros de sectas protestantes disidentes, como los Mennonitas, cuyas amplias lecturas se plasmaban en una amplitud de pensamiento que contrastaba de lleno con la cerrazón intelectual de los calvinistas ortodoxos–, Spinoza tuvo que tener contacto con una diversidad de opiniones teológicas liberales y tener noticia, a través de sus conversaciones, de los nuevos desarrollos en filosofía y en ciencia, tal como era el caso de las recientes innovaciones de Descartes en la física y en la matemática. En esta época Spinoza pudo incluso empezar a asistir a las reuniones de alguno de los grupos de librepensadores que proliferaban en la Amsterdam del siglo XVII y participar en sus discusiones sobre religión, filosofía y política.

Pero no fueron la insatisfacción de su educación y de la vida religiosa en la comunidad judía, ni una vaga curiosidad intelectual, los únicos factores que despertaron en Spinoza el deseo de buscar, a través de la filosofía y de las ciencias, un conocimiento más amplio del mundo. También empezó a experimentar por entonces lo que históricamente parece haber sido una de las primeras motivaciones que subyacen a toda vocación filosófica: un profundo sentido de la *vanitas* de las actividades ordinarias, en su caso concreto, de los desvelos materialistas del comerciante de Amsterdam, y un ansia por encontrar la «verdad» –mas no solo las verdades empíricas sobre la naturaleza, sino, por encima de todo, la conciencia de los «bienes que son propios» de una vida realmente humana (por utilizar una expresión de Sócrates). Es probablemente a este período de su vida al que Spinoza se refería cuando escribió, en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, que

Después de que la experiencia me ha enseñado que todas las cosas que regularmente ocurren en la vida ordinaria son vacías y fútiles, y de haber visto por mí mismo que todas las cosas que eran objeto de mi temor no son malas o buenas en sí mismas, excepto en la medida en que [mi] ánimo se veía movido por ellas, resolví finalmente tratar de averiguar si había algo que pudiera ser el verdadero bien, algo que fuera capaz de comunicarse a sí mismo, e igualmente el único capaz de afectar al alma, siendo rechazadas todas las otras cosas; en fin: si había algo que, una vez encontrado y adquirido, me proporcionara continuamente la mayor de las alegrías, la eternidad.

Spinoza no ignoraba el riesgo que corría en esta nueva empresa:

He dicho «resolví finalmente», porque a primera vista parecería insensato desear perder algo cierto a cambio de algo todavía incierto. Soy consciente, por supuesto, de las ventajas que aportan el honor y la riqueza, ventajas que me vería forzado a abstenerme de buscar si desease dedicarme seriamente a algo nuevo y diferente; y si, por azar, la mayor felicidad estuviera encerrada en alguna de esas cosas, veo claramente que yo tendría que renunciar a la felicidad que busco. Pero si esa felicidad

que busco no reside en esas cosas, y yo dedico todas mis energías a adquirirlas, entonces tendría igualmente que renunciar a ésta⁵⁰.

Según este pasaje, Spinoza alimentaba algo más que una sospecha de que «la mayor felicidad» no se encontraba en la labor cotidiana de un hombre de negocios que se ajustaba a un tipo de vida ortodoxamente judío.

Hacia el año 1654, o comienzos de 1655, la formación de Spinoza estaba tomando ya un camino decididamente secular (y preocupante) a los ojos de los rabinos. Ahora, lo que el joven necesitaba aprender en primer lugar, para ahondar en sus estudios, era el latín, la lengua en la que habían sido escritas desde la antigüedad todas las obras importantes de ciencia, de filosofía y de teología. No había ninguna razón particular que obligara a salir de la comunidad judía para aprender latín: los rabinos Mortera y Menasseh ben Israel conocían perfectamente esa lengua, al igual que muchos miembros de la comunidad sefardí que habían sido educados como cristianos y asistido a las universidades de Portugal y España, donde el latín era la lengua de la instrucción. Pero, puesto que el objetivo primordial de Spinoza no era el estudio del latín *per se*, sino la obtención de algún tipo de dirección pedagógica secular, necesitaba absolutamente la ayuda exterior. Por otra parte, por el tiempo en que el joven filósofo decidió estudiar latín –y casi todos sus primeros biógrafos fijan esa fecha antes de su excomunión–, Spinoza no parece que tuviera demasiados contactos con la comunidad judía más allá de lo que le exigían sus actividades comerciales y de lo que era razonable esperar de un miembro de la congregación. Es probable que para estas fechas hubiera dejado de asistir a la *Keter Torah* de Mortera. Según el relato de Lucas:

(Spinoza) mantuvo durante algún tiempo tan poco contacto con los judíos que se vio obligado a asociarse con los cristianos y a anudar lazos de amistad con diversos intelectuales, quienes le advertían de la desventaja que suponía para él su desconocimiento del griego y el latín, aunque estuviera muy versado en

el hebreo. [...] Él mismo comprendía cuánto necesitaba esos lenguajes de la cultura; pero el problema era encontrar el modo de aprenderlos, puesto que no poseía el dinero ni los recursos de una buena cuna, ni amigos que pudieran ayudarle⁵¹.

El primer tutor de latín que tuvo Spinoza fue, según Colerus, un «estudiante alemán»⁵²; otro autor afirma que fue «una virgen instruida»⁵³. Cualquiera que sea la verdadera historia de sus primeras incursiones en el latín, lo cierto es que esa primera experiencia no significó nada en comparación con lo que había de aprender del personaje que había de ser ciertamente para él mucho más que un mero profesor de lengua.

En un edificio sobre el Singel, uno de los grandes canales concéntricos que irradian desde el centro de Amsterdam, vivía un profesor de latín que había hecho de su casa una especie de escuela preparatoria. Familias prominentes, que se resistían a enviar a sus hijos a la escuela pública de latín regentada por los calvinistas estrictos, contrataban sus servicios para que equipase a sus hijos (y, en ocasiones, a las hijas) con las habilidades lingüísticas y el trasfondo humanista que habrían de necesitar para sus estudios en la universidad. Ésta no fue la primera tentativa de Franciscus van den Enden de ganarse la vida en Amsterdam. Cuando él y su familia se instalaron por primera vez en la ciudad, en algún momento de mediados los años 1640, intentó inicialmente montar una galería de arte y una librería –llamada *In de Konstwinkel* («En la tienda de Arte»)– en los bajos de una casa del barrio de la ciudad llamado El Promontorio. Pero el negocio no duró mucho, y para 1652 Van Enden era ya un hombre de cincuenta años con una familia numerosa y un negocio en ruinas que urgentemente necesitaba encontrar una fuente segura de ingresos. Fue por ello que empezó a enseñar latín.

Por lo que parece, era un excelente profesor, y no tardó en atraerse numerosos estudiantes procedentes de familias distinguidas. Él mismo había aprendido el latín primeramente con los Agustinos y luego con los Jesuitas, en Amberes, donde había nacido en 1602⁵⁴. A los diecisiete años ingresó formalmente en la orden de los Jesuitas, de la que fue expulsado dos años más tarde, por razones desconocidas. En una versión contemporá-

nea de su vida se dice que el joven Van den Enden «sentía una gran inclinación por las mujeres», y que la razón de su expulsión fue que había sido sorprendido en una postura comprometedora con la esposa de un distinguido oficial militar⁵⁵. Sin embargo, debió reconciliarse pronto con la orden, pues luego pasó varios años estudiando filosofía y lenguas clásicas en un colegio de Jesuitas en Lovaina, tras lo cual volvió a Amberes para enseñar latín, griego y literatura, como también para obtener el grado de gramático. Después de impartir lecciones sobre gramática, poesía y elocuencia en una serie de ciudades flamencas, volvió a Lovaina en 1629 para estudiar teología y hacerse jesuita. Sin embargo, también ahora fue expulsado de la congregación («por causa de sus errores»), con lo que finalmente le dijo adiós a sus planes de vida religiosa.

En algún momento de su vida, antes de su matrimonio en Amberes en 1642 con Clara María Vermeeren (de Danzig), Van den Enden adquirió el título de *medicinae doctor*, pero no existen registros que indiquen el lugar o el tiempo en que de hecho estudió medicina. Poco después del nacimiento en 1643 de su primera hija, llamada tambiéen Clara María, la familia se trasladó a Amsterdam, donde nacieron las gemelas Anna y Adriana Clementina en 1648, a las que siguieron Jacobus en 1650 y Marianna en 1651 (Anna y Jacobus murieron a edad muy temprana). El ambiente de su casa era altamente intelectual, artístico y musical, y Van den Enden se preocupó de que sus hijas estuvieran tan bien educadas y capacitadas para mantenerse a sí mismas como sus compañeros varones. Se dice que las chicas eran capaces de echar una mano a su padre en sus lecciones de latín.

El hogar de los Van den Enden no era, sin embargo, un lugar religioso, al menos si hemos de creer las informaciones proporcionadas por uno de sus primeros huéspedes. Según Du Cause de Nazelle, un joven oficial francés que vivió con ellos después de que hubiesen trasladado su escuela de latín a París en los años 1670, Van den Enden carecía de religión, a excepción quizá de una especie de inofensivo deísmo no dogmático. Colerus, en su búsquedas de la raíz de los errores de Spinoza, es bastante más duro, y acusa a Van den Enden de «introducir

las primeras semillas y los fundamentos del ateísmo en sus jóvenes discípulos»⁵⁶.

Van den Enden siguió enseñando en Amsterdam hasta 1671. Se sentía orgulloso de su país de adopción y lo veía como un bello, aunque imperfecto, ejemplo de republicanismo. Aunque sus preferencias se inclinaban hacia una verdadera democracia. En dos obras políticas, escritas probablemente a comienzos de los años 1660, las *Proposiciones y Consideraciones Políticas Libres del Estado* y *Una breve narración de la nueva situación, de las virtudes, privilegios naturales y especial aptitud de la población de los Países Bajos*⁵⁷, Van den Enden defiende –al igual que Spinoza haría en sus obras políticas– un estado radicalmente democrático, que respete las fronteras entre autoridad política y creencia teológica, y en el cual los líderes religiosos no jueguen ningún papel en el gobierno. Solo un estado liberal de este tipo sería lo suficientemente estable y fuerte para cumplir con seguridad su misión en las vidas de sus ciudadanos. La *Breve narración* contiene una propuesta de constitución para las colonias holandesas de Norteamérica, y Van den Enden aprovecha la oportunidad para presentar un retrato de su política ideal, insistiendo continuamente en una estricta igualdad civil, política y legal entre todos los miembros del estado, en una absoluta libertad de expresión, de religión, de opinión y de «filosofar». Van den Enden llega incluso a proponer que los predicadores, «que continuamente están animando o congelando la opinión privada de todo el mundo», reduciendo así a «una ruinosa pestilencia toda paz y concordia», sean proscritos de la colonia. Nadie debe dominar a nadie, y los que vayan a dirigir el estado deberán ser elegidos para un tiempo determinado por unos ciudadanos (hombres y mujeres) debidamente educados. En las cuestiones particularmente importantes, los ciudadanos tendrían que resolver por sí mismos sus desacuerdos mediante la mayoría de voto.

Van den Enden no pensaba que la República de los Países Bajos estaba a la altura de este ideal. Para empezar, los líderes de la Iglesia Reformada jugaban un papel demasiado importante en la gestión de los asuntos políticos de las provincias. Además, la manera oligárquica en que las familias regentes contro-

laban las ciudades y aldeas –los *loci* reales del poder político en Holanda– era para él poco democrática y poco igualitaria. Se contaba que, durante su juicio por sedición en Francia, había dicho: «Hay tres clases de república: la de Platón, la de De Groot [esto es, la República Holandesa] y la de Moro, que es llamada utopía». Y a continuación declaraba haber construido una cuarta: una república en la que «la virtud es siempre recompensada»⁵⁸. Van den Enden llegó incluso a discutir con otros «los modos de establecer una república libre en Holanda» y convertir al país en una democracia. Pese a todos estos desacuerdos con la situación política holandesa, Van den Enden procuró siempre tomar parte activa en la defensa del país cuando éste se encontraba amenazado por sus enemigos. En 1662, durante una breve interrupción de las guerras con Inglaterra, escribió a Johan de Witt, el Primer Ministro de los Estados de Holanda, ofreciéndole algunas ideas para aumentar las capacidades ofensivas de los buques holandeses. Cuando la república fue invadida por el ejército de Luis XIV en 1672, se dice que adoptó medidas aún más severas, organizando un complot para derrocar al rey.

El amor de Van den Enden por la República Holandesa no era, sin embargo, correspondido. Sus extremadas ideas democráticas despertaron la hostilidad de los jefes calvinistas. En 1670 se marchó a París, posiblemente para aceptar un nombramiento de consejero y médico de Luis XIV⁵⁹ y establecer allí otra elegante escuela de latín, llamada el *Hôtel des Muses*. Volvió a casarse en 1672, y con su nueva esposa, la viuda de cincuenta y tres años Catharina Medaens, convirtió su casa en un salón intelectual. Durante un tiempo consiguió atraer a sus reuniones a los miembros de la *élite* filosófica y científica de París (se dice que el filósofo alemán Leibniz frecuentaba la casa de Van den Enden cuando estaba en la capital francesa). Pero ni siquiera en su edad avanzada –tenía entonces setenta y dos años– se contentaba con una vida meramente contemplativa. Al parecer, sus entusiasmos políticos lo empujaban constantemente a la acción, y las consecuencias de esta tendencia fueron finalmente trágicas.

En 1674 se implicó en una conspiración contra la Corona Francesa. Según De Nazelle, que afirmaba haber oído a los

conspiradores exponer su plan de acción cuando se reunían en la casa de Van den Enden, este plan consistía en derrocar a Luis XIV y establecer en Francia una forma republicana de gobierno. Los líderes de la conspiración eran el Caballero Louis de Rohan, un antiguo maestro de caza en Francia, y Gilles du Hamel de Latréaumont, un oficial retirado de Normandía y antiguo alumno de Van den Enden en Amsterdam. Todos se sentían descontentos ante los últimos acontecimientos de la guerra, particularmente por la invasión francesa de los Países Bajos en 1672, y culpaban a las ambiciones expansionistas de Luis XIV de los recientes problemas domésticos en su país; Rohan había sido también tentado por la promesa de una soberanía sobre Bretaña si el plan triunfaba. En el caso de Van den Enden, su motivación era principalmente el interés por la seguridad de lo que él consideraba su propio país, los Países Bajos, y también su odio hacia los ministros que alentaban la agresión francesa contra la república. Para él, una guerra tan injusta como aquélla violaba los derechos de los hombres, y no hubiera sido nunca emprendida por un gobierno democrático, que no está sujeto a los caprichos de ningún individuo.

Se rumoreaba que los holandeses (y quizá incluso los españoles) apoyaban esta conspiración, y que habían prometido a los conspiradores ayuda material; de hecho, había buques holandeses anclados frente a la costa francesa en el momento en que la conspiración fue descubierta, aunque los gobernantes holandeses negaron tener el menor conocimiento de la intriga contra el rey. El plan quedó abortado cuando De Nazelle reveló lo que sabía al ministro de la guerra de Luis XIV. Los conspiradores fueron arrestados y Rohan decapitado (Latréaumont había muerto de un disparo cuando se resistió al arresto). Por su condición de extranjero y de espía –y, quizás más importante aún, por no ser un noble– Van den Enden fue ahorcado.

Una de las grandes incertidumbres en la biografía de Spinoza es la referida a las fechas del comienzo de sus estudios con Van den Enden. Puede que esto no ocurriera hasta el año 1657; pero dado lo que cabe razonablemente suponer sobre su creciente insatisfacción con los estudios religiosos judíos y su urgente de-

seo de ahondar en filosofía y en ciencia (sobre todo en los desarrollos recientes en ambos campos), cuyos procesos empezaron a manifestarse casi con certeza cuando él era todavía un joven comerciante que apenas si rebasaba los veinte años, es plausible suponer que Spinoza acudiera al ex jesuita en demanda de instrucción en latín en torno a 1654 o 1655, es decir, antes de su expulsión de la comunidad judía⁶⁰. El nombre de Van den Enden pudo haberle sido sugerido por sus compañeros de negocios, aquellos mismos colegas que a finales de los años 1650 se convertirían en sus amigos más íntimos y formarían el cerrado círculo que animó constantemente a Spinoza a dar a conocer sus ideas, y en cuyo seno se discutían tanto sus propias opiniones como las de otros filósofos.

Van den Enden estaba sin duda en muy buenas relaciones con todas estas personas –entre ellas Pieter Balling, Jarig Jellesz, Simon Joosten de Vries (que, al igual que Van den Enden, vivía también sobre el Singel) y Jan Rieuwertsz (que pudo ser el editor en 1665 de la *Breve Narración* de Van den Enden, dos años después de haber publicado el estudio de Spinoza sobre los *Principios de la filosofía* de Descartes, y cinco años antes de que editase el explosivo *Tratado teológico-político*). Dadas las similitudes entre las opiniones políticas y religiosas de Van Enden y las ideas liberales de estos librepensadores y disidentes teológicos, no sería de extrañar que durante esta época el propio Van den Enden –e incluso el mismo Spinoza– se hallasen en más de una ocasión presentes en la reuniones de aquellos Colegiantes (compuestas por Mennonitas, Replicantes, Cuáqueros y otros). Al igual que todos ellos (y, posteriormente, Spinoza), Van den Enden insistía en que la creencia religiosa era un asunto personal que no podía ser impuesto por ninguna organización o autoridad. La verdadera piedad consistía solo en el amor de Dios y en el de nuestros vecinos; y esto era –dicho con una frase notablemente similar a la que el propio Spinoza utiliza en el *Tratado teológico-político*– «la suma total de la Ley y los Profetas»⁶¹. La expresión externa de este amor, la forma que pueda tomar en la práctica religiosa pública, es irrelevante y bordea a menudo las fronteras de la conducta supersticiosa.

El ingreso de Spinoza en la escuela de Van den Enden –en

cuya casa probablemente vivió, y en donde colaboró en las tareas docentes una vez expulsado de la congregación y acabadas sus actividades mercantiles⁶² fue de importancia crucial para su desarrollo intelectual y personal. Es seguro que, cuando emprendió el estudio del latín, Spinoza estaba ya bastante afianzado en sus ideas. Para estas fechas, Spinoza debía de tener ya articuladas, al menos en su propia mente y quizás también en las de otros (lo cual pudo acarrearle la excomunión), sus explosivas opiniones sobre la religión. Pudo también haber empezado a formularse para entonces, aunque solo de manera rudimentaria, los radicales principios políticos, éticos y metafísicos a los que más tarde habría de dar expresión sistemática escrita. Esto quiere decir que el papel de Van den Enden en la formación del pensamiento de Spinoza no debe ser exagerado⁶³. Difícilmente puede ponerse en duda que Spinoza fuera ya un pensador original e independiente a una edad relativamente temprana. Pero incluso así, en esta fase de su vida le quedaba aún mucho por aprender, y el contacto con Van den Enden le abrió un formidable panorama de textos, ideas y personalidades de una importancia crucial.

No existe documentación alguna de lo que Van den Enden enseñaba exactamente a sus alumnos a mediados de los años 1650; pero si la suya era semejante a la enseñanza de cualquier otro «colegio» o escuela preparatoria, entonces las lecciones de gramática latina debieron de estar complementadas con una introducción general a las artes y a las ciencias. Este dato está confirmado por el testimonio de uno de los primeros alumnos de Van den Enden, Dirk Kerckrinck, que estuvo en aquella escuela aproximadamente al mismo tiempo que Spinoza, con un solapamiento entre ambos de uno o dos años. Dirk había nacido en Hamburgo en 1639, en el seno de una familia muy acomodada, y entró en la escuela de Van den Enden para aprender latín y otras materias propedéuticas antes de iniciar sus estudios de medicina en la Universidad de Leiden, en la que ingresó en 1659. En una obra sobre anatomía que publicó algunos años más tarde, introduce una alabanza de Van den Enden y le expresa su profundo agradecimiento por haber cultivado en él la pasión por el aprendizaje y por «haberme introducido en las artes liberales y en la filosofía»⁶⁴.

Kerckrinck no llegó a completar nunca sus estudios para alcanzar el grado de doctor, pero practicó la medicina en Amsterdam y se hizo famoso por sus trabajos en anatomía y en química. (En una ocasión bebió un vaso de agua para comprobar sobre sí mismo la teoría de que el agua de Amsterdam era la causa de varias enfermedades aparecidas en la ciudad.) Kerckrinck y Spinoza seguirían conservando su amistad incluso después de abandonar Amsterdam. Las lentes que utilizaba en su microscopio habían sido pulidas por Spinoza, mientras que éste, a su vez, guardaba en su biblioteca algunos de los libros publicados por Kerckrinck. Sin embargo, y según Colerus, esta amistad profesional habría empezado siendo una rivalidad por el afecto de la hija de Van den Enden, Clara María.

Van den Enden tenía tan solo una hija [sic], que entendía la lengua latina, al igual que la música, tan perfectamente que era capaz de dar clases a los alumnos de su padre. Spinoza decía con frecuencia que estaba enamorado de ella y que deseaba hacerla su esposa. Aunque de complejión más bien débil y un tanto deforme de cuerpo, lo que él admiraba en ella era su exquisita mente y su excelente educación. Pero su compañero de estudios Kerckrinck, nacido en Hamburgo, observó esta inclinación y se sintió celoso de él⁶⁵.

Kerckrinck no estaba dispuesto a dejarse derrotar en el amor. Así pues, redobló sus esfuerzos y, con la ayuda de un collar de perlas, se ganó el corazón de la muchacha.

Este es el único relato de un incidente romántico en la vida de Spinoza, pero, desgraciadamente, la historia parece ser apócrifa. Kerckrinck entró en la escuela de Van den Enden en 1657, cuando Clara María tendría solo trece años –demasiado joven para atraer, incluso en aquel tiempo, la atención de un hombre de veinticinco años como Spinoza; aunque no demasiado joven para los dieciocho años de Kerckrinck. Entre éste y la hija de Van den Enden debió de nacer algún tipo de atracción mutua; una atracción que fue capaz de sobrevivir a la acción del tiempo y a la separación, pues en febrero de 1671, doce años después de la partida de Kerckrinck de la escuela de Van den Enden (y, según se nos dice, de su conversión del luteranismo al catolicismo), los dos jóvenes contrajeron matrimonio⁶⁶.

A lo que Kerckrinck se refería con la expresión «las artes liberales y la filosofía» era justamente el tipo de educación humanista esperada por las familias de la alta burguesía urbana que enviaban a sus hijos a la escuela, y que era usualmente la impartida por los profesores de latín de la época para mejorar la fluidez de sus alumnos en gramática, en sintaxis y, sobre todo, en estilo literario. Van den Enden debía de hacer leer a sus alumnos los antiguos clásicos de la poesía, del drama y de la filosofía –el legado literario de Grecia y Roma–, así como también obras neoclásicas del Renacimiento. Los estudiantes eran introducidos a la filosofía platónica, aristotélica y estoica, al menos de manera sumaria. A Séneca, Cicerón, Ovidio y, tal vez, incluso a los principios del antiguo escepticismo. También debieron leer las grandes obras épicas, las tragedias, las comedias y las historias de la antigüedad. Los escritos de Spinoza abundan en referencias a los autores clásicos latinos, y su relativamente pequeña biblioteca contenía obras de Horacio, César, Virgilio, Tácito, Epicteto, Livio, Plinio, Ovidio, Homero, Cicerón, Marcial, Petrarca, Petronio, Salustio y otros –testimonio de una pasión que surgió probablemente durante el tiempo que pasó con Van den Enden.

Van den Enden era especialmente aficionado al arte dramático, e inculcó en sus alumnos el gusto por el teatro. Con frecuencia los hacía recitar discursos dramáticos como ejercicio para desarrollar su elocuencia en griego y en latín. Esta práctica no era infrecuente en las escuelas holandesas del siglo XVII, que mantenían la teoría de que, con la representación de pasajes de las obras latinas, los estudiantes adquirirían con más facilidad la pronunciación, la entonación y la «expresión» (corporal y vocal) tan esenciales para el éxito retórico. A menudo se les exigía componer o memorizar monólogos para luego representarlos, y no solo recitarlos⁶⁷.

A veces estos ejercicios de dramatización culminaban en la representación pública de alguna comedia. En 1595, por ejemplo, los estudiantes de la escuela de latín de Leyden –la misma escuela que más tarde acogería a Rembrandt– representaron el *Sacrificio de Abraham*, de Beza⁶⁸. Los jóvenes actores en ciernes, bajo la dirección de Van den Enden, montaron en 1654 una representación teatral en la celebración de la boda de la hija de

un burgomaestre de Amsterdam. El 16 y 17 de enero de 1657 representaron la obra de Terencio *Andrea*, que habían venido ensayando durante algún tiempo. En aquel mismo mes representaron por dos veces, también en el Teatro Municipal, una obra del propio Van den Enden: *Philedonius*. Éste debió de ser el punto culminante de la carrera pedagógica de Van den Enden. La representación de esta alegoría neoclásica fue un gran acontecimiento –los dos burgomaestres de la ciudad cuyos hijos actuaban en la obra se sentían particularmente satisfechos– y la obra fue publicada más tarde. Al siguiente año, la escuela presentó el *Eunuchus*, de Terencio, juntamente con «una farsa griega»⁶⁹.

Pero no todo el mundo se sentía entusiasmado con aquellas representaciones: los predicadores calvinistas, escandalizados por el hecho de que los papeles de las mujeres no fueran representados por muchachos *en travestie*, sino por las estudiantes femeninas de Van den Enden, intentaron detener las representaciones de 1657⁷⁰.

No cabe duda de que Spinoza participó en las representaciones de Terencio. Como varios investigadores han mostrado, los escritos de Spinoza revelan un conocimiento íntimo de las obras de este autor. Frases y oraciones latinas son a veces tomadas directamente de las comedias romanas, en particular de las dos comedias que Van den Enden y sus alumnos representaron en 1657 y 1658⁷¹. Spinoza debió de conocer perfectamente las partes que le correspondían a él, y por tanto pudo retener y adaptar lo que necesitaba para sus propios escritos y correspondencia. Esta afición al teatro que Spinoza adquirió de su maestro puede proporcionarnos también el contexto de un alarmante incidente ocurrido al parecer antes de su excomunión. En un famoso artículo del *Diccionario histórico y crítico* sobre Spinoza en el siglo XVII, Pierre Bayle afirma que, por el tiempo en que Spinoza iba sintiéndose cada vez más alejado de su origen y educación judíos, empezaba también a «distanciarse poco a poco de la sinagoga». Sin embargo, continúa Bayle, Spinoza hubiera deseado seguir manteniendo el contacto con la congregación, al menos por algún tiempo más, «si no hubiera sido abordado repentinamente por un judío que lo atacó con un

cuchillo a su salida del teatro. La herida no fue grave, pero él estaba convencido de que las intenciones del atacante eran las de asesinarlo»⁷².

Es difícil saber qué grado de credibilidad hay que darle a esta historia. Tal vez existía, como sugiere un investigador, un clima de profunda hostilidad en la comunidad judía con respecto a la apostasía, de la cual Spinoza iba mostrando en esta época los primeros signos evidentes. Frustrados por las recientes conversiones al cristianismo de judíos de su comunidad, los judíos portugueses pudieron haberse sentido «impulsados a adoptar una actitud apasionada y homicida» hacia los miembros de la congregación que desertaran o parecieran inclinados a hacerlo⁷³. Se decía que estas conversiones habían sido alentadas por los pastores calvinistas, que a menudo prometían recompensas para los judíos que dieran el salto: a Moses ben Israel se le prometió una comisión militar después de su bautismo y, antes de convertirse, Samuel Aboab pidió ayuda para asegurarse la herencia de su tío⁷⁴. En cualquier caso, cuando el mencionado asalto tuvo lugar, Spinoza se encontraba en los alrededores del teatro para representar o contemplar una de las obras preparadas por la escuela de Van den Enden.

Además de la educación en literatura y filosofía clásicas, los alumnos de Van den Enden eran casi con toda seguridad introducidos a temas más modernos, incluidos los desarrollos recientes en ciencia natural. Es probable que la familiaridad de Spinoza con los pensadores de los siglos XVI y XVII se iniciara bajo la tutela de Van den Enden, que pudo informarle sobre la «nueva ciencia» y hacerle leer a Bacon, Galileo y la filosofía renacentista italiana de Giordano Bruno. Igualmente pudo dirigirlo hacia humanistas tales como Erasmo y Montaigne y el espiritualista holandés del siglo XVII Dirk Coornhert. El interés de Spinoza por las cuestiones políticas y teológico-políticas brotó sin duda cuando Van den Enden, conocido radical en la historia del pensamiento político, le aconsejó que leyera a Maquiavelo, a Hobbes, a Grotius, a Calvin y a Tomás Moro.

La cuestión más interesante relativa al aprendizaje intelectual de Spinoza es, sin embargo, la de los motivos y el momento en que empezó a leer a Descartes, el filósofo más importante del

siglo XVII y, sin duda, la influencia dominante en el desarrollo filosófico de Spinoza. Cuando Lucas dice que Spinoza «solo pensaba en progresar en las ciencias humanas»⁷⁵ se está refiriendo sobre todo a las investigaciones cartesianas sobre la naturaleza. Descartes era, como Colerus dice, «el maestro instructor [Leermeester]» de Spinoza, cuyos escritos habían de guiarlo en su búsqueda del conocimiento⁷⁶.

Aunque nacido en Francia en 1596, Renato Descartes vivió en Holanda durante la mayor parte de su vida adulta. Según él mismo afirmaba, decidió instalarse en aquel país (a finales de 1628 o principios de 1629) a causa de la riqueza y variedad de su comercio, la honestidad de sus habitantes y la moderación de su clima. ¿«En qué otra parte se podrían encontrar, tan fácilmente como aquí, todas las comodidades de vida y todas las curiosidades que uno puede esperar ver? ¿En qué otro país puede hallarse una libertad tan completa, o dormir con menos ansiedad, o encontrar soldados tan dispuestos a protegerte, o contabilizar tan pocos envenenamientos, o actos de traición o de difamación?» Y lo que es más importante, Descartes pudo encontrar en los Países Bajos la paz y el sosiego que deseaba para proseguir ininterrumpidamente su obra, algo que no podía hallar en París. «En esta gran ciudad donde vivo (Amsterdam, en torno a 1631), todo el mundo excepto yo se encuentra ocupado en el comercio, y, por tanto, tan atento a su propio beneficio que yo podría vivir aquí toda mi vida sin ser advertido por nadie»⁷⁷. Descartes publicó sus obras filosóficas en Amsterdam, y en la República Holandesa residían sus más famosos seguidores, como también sus críticos más severos.

Si en torno a 1654-55 el deseo de Spinoza de ampliar sus conocimientos en filosofía y en las ciencias era realmente tan intenso como se nos ha dado a entender –y todo parece indicar que sí lo era–, entonces no puede caber la menor duda de que su curiosidad tenía que dirigirlo inmediatamente a los escritos de Descartes y de sus discípulos holandeses. Las obras de Descartes sobre física, fisiología, geometría, meteorología, cosmología y, por supuesto, metafísica, eran ampliamente analizadas y discutidas en las universidades y en los círculos intelectuales urbanos. También fueron violentamente condenadas por los líderes calvinistas más conservadores. A partir de mediados de

la década de 1640, las disputas sobre el cartesianismo se entremezclaron sistemáticamente con las divisiones ideológicas básicas de la sociedad holandesa, que colocaban a los miembros de las esferas políticas y teológicas en campos irreconciliables. Tanto si se militaba a favor como en contra, el nombre de Descartes estaba constantemente –incluso después de su muerte en 1650– en los labios de prácticamente todos los ciudadanos cultos de la república.

Pudo haber varios caminos capaces de despertar inicialmente el interés de Spinoza por la filosofía de Descartes. La mayoría de sus amigos de la Bolsa de Amsterdam –Jellesz, Balling y los restantes– eran devotos del pensamiento cartesiano⁷⁸. Spinoza pudo haberlos oído hablar de la «nueva filosofía» incluso en la *bourse* o en sus reuniones como Colegiantes, que a menudo tenían el carácter de grupos de discusión filosófica. Pero también pudo haber encontrado un eficaz tutor para el cartesianismo en su propio profesor de latín. De hecho, Van den Enden tenía fama de ser, además de ateo, cartesiano⁷⁹. De modo que entre las «ciencias» que Ven Enden difundía entre algunos de sus alumnos más aventajados, al menos privada y discretamente, habrían tenido que figurar las obras de Descartes. Spinoza tuvo que leer por fuerza el *Discurso del método* juntamente con los ensayos matemáticos y científicos que lo acompañaban; las *Meditaciones metafísicas*; los tratados sobre la fisiología humana y sobre las pasiones; y, por encima de todo, los *Principios de la filosofía*, el intento de Descartes de componer un tratado completo de filosofía basado en principios cartesianos más que en conceptos aristotélico-escolásticos, partiendo de los elementos más generales de la metafísica y culminando en explicaciones mecanicistas de fenómenos particulares (tales como el magnetismo y la percepción sensorial humana).

Esto, sin embargo, no prueba más allá de toda duda que la familiaridad de Spinoza con la filosofía de Descartes arrancase de este periodo, anticipándose así en más o menos un año a la fecha de su excomunión de la comunidad judía. Como tampoco que su profunda investigación y análisis crítico del sistema cartesiano hubiera sido realmente realizado a finales de la década de 1650, cuando Spinoza participaba regularmente en las dis-

cusiones de los círculos de Colegiantes de Amsterdam y pudiera incluso haber estudiado con profesores cartesianos en la Universidad de Leiden. Pero si, como sus primeros biógrafos afirman, su búsqueda de ilustración científica y filosófica empezó en los inicios de la década de 1650, es difícil creer que esperase tanto tiempo para abordar las obras que en aquella época estaban causando tanto revuelo en Holanda. Y si Spinoza mantenía contactos regulares con sus amigos mercaderes Mennonitas y estudiaba con Van den Enden antes del *cherem* en 1656, entonces tuvo que encontrar todo un abanico de oportunidades para oír hablar de Descartes e incluso para leer sus obras.

Una hipótesis aún más tentadora sería que, además de la familiaridad con la lengua y la literatura latinas y con la filosofía y la ciencia modernas, Spinoza obtuviera en la casa de Van den Enden una educación política, no solo en el sentido de que éste le diera a leer las obras clásicas del pensamiento político (incluyendo *La política*, de Aristóteles, *El príncipe* y los *Discursos*, de Maquiavelo, el *De Cive*, de Hobbes, y los escritos republicanos de De Grotius), sino también en el de que el compromiso de Spinoza con un estado secular, tolerante y democrático se viera reforzado por las propias opiniones de su tutor y por las de las personas que tuvo ocasión de tratar en la casa sobre el Singel. Las convicciones liberales de Spinoza estaban seguramente bien asentadas, al menos de un modo general, por el tiempo en que comenzó sus lecciones con Van den Enden. Pero hay una buena proporción de ideas en sus escritos políticos maduros (en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado político*) que se asemejan mucho a lo que escribió Van den Enden en sus *Proposiciones políticas libres* y en sus propuestas constitucionales para los Nuevos Países Bajos. Por otra parte, es perfectamente concebible que, durante los años en que Spinoza fue alumno suyo, Van den Enden fuera visitado por muchos de los librepensadores de Amsterdam que compartían su política.

Contrariamente a lo que algunos historiadores han mantenido, Spinoza no debió de haber coincidido en esta época, en casa de Van den Enden, con el radical Adriaan Koerbagh, porque

desde 1653 en adelante Koerbagh y su hermano Jan se ausentaron de Amsterdam para estudiar primeramente en la universidad de Utrecht y luego, a partir de 1656, en la universidad de Leiden. Los hermanos Koerbagh se convertirían en escritores de mala fama e incendiarios; y desde luego Adriaan mantuvo relaciones estrechas con Spinoza y con Van den Enden en los inicios de los años 1660. Pero había otros liberales y republicanos radicales que también mantenían relaciones con Van den Enden y a los que éste habría presentado seguramente a su alumno estrella, un joven intelectualmente maduro que compartía muchas de sus ideas políticas. Se ha asumido a veces, por ejemplo, que Spinoza conoció al famoso escritor político y defensor de la tolerancia Pierre de la Court (Pieter van den Hove), un encuentro que pudo haber sido inicialmente facilitado por Van den Enden⁸⁰.

La influencia pudo ser muy bien bidireccional, porque Spinoza no era un niño cuando inició sus contactos con Van den Enden. Tenía ciertamente bastante más edad que los otros alumnos de la escuela, en cuya enseñanza él mismo intervino, al parecer⁸¹. Y probablemente le dio al propio Van den Enden lecciones de hebreo y de español. Cuando más tarde éste se estableció en París incorporó estos dos lenguajes a sus habituales enseñanzas, y Spinoza pudo muy bien haber sido su mentor en éstas y quizás también en otras áreas (tales como la exégesis bíblica y la filosofía judía). Spinoza no era un novicio intelectual cuando emprendió el estudio del latín. Por otra parte, incluso aunque contactara con Van den Enden en una fecha tan temprana como 1654, existían muchos otros caminos por los cuales avanzar hacia la educación que andaba buscando, tanto dentro de la comunidad judía portuguesa (con la ayuda de Menasseh ben Israel y de los individuos más heterodoxos con los que mantuvo contactos a mediados de los años 1650), como fuera de ella (sus amigos Mennonitas). Sin embargo, aunque Van den Enden no fuera el «agente oculto tras el genio de Spinoza», y aunque sea una exageración decir que éste representó para Spinoza el mismo papel que Sócrates para Platón⁸², es indudable que Spinoza extrajo un gran beneficio del contacto con el ex jesuita. Además del conocimiento del latín, la compañía de Van

den Enden le aportó una preparación humanista, y seguramente también una mayor depuración de sus opiniones políticas y religiosas.

* * *

Spinoza no había buscado jamás de manera formal una educación superior en el Talmud o una especialización rabínica, pero cuando empezó a alejarse de la comunidad judía contaba con un sólido conocimiento de la filosofía y de la literatura de tradición teológica en el pensamiento judío. Y esto era algo que ningún otro filósofo importante de aquella época poseía. Según todas las apariencias, Spinoza continuó interesándose por esta tradición durante toda su vida, aunque para sus propios fines filosóficos. Cuando murió, tenía en su biblioteca, entre otras fuentes judaicas, obras de Joseph Delmedigo, de Moisés Kimchi, de Menachem Recanati, y un léxico talmúdico, además de un Passover Haggadah⁸³. También continuó saboreando la literatura española, considerada por la comunidad como su herencia cultural. Las obras de Cervantes, de Quevedo y de Pérez de Montalbán se alineaban junto a las Biblia hebreas y a las comedias latinas.

A partir de 1654 (y tal vez incluso antes), Spinoza implementó su educación judía e ibérica con el aporte de los antiguos clásicos y de la filosofía y la ciencia de sus días. Spinoza, el mercader, era sin duda consciente de lo que la elección de una vida filosófica significaba en términos materiales. Pero él había decidido ya que «las ventajas que el honor y la riqueza aportan» no son en nada comparables a las recompensas que ofrecen el conocimiento, el entendimiento y el hecho de llevar (por volver a citar a Sócrates) «una vida digna de ser vivida por un ser humano». Y con la misma clarividencia debió percaterse también de las consecuencias que su persecución del conocimiento más allá de los confines del Houtgracht y de la Breestraat tendrían para su relación con la comunidad judía. La fama de ateo que rodeaba a Van den Enden, y por tanto de corruptor de la juventud de la ciudad, no se remontaría probablemente más allá de 1654-55, cuando éste era prácticamente todavía un recién llegado a la escena intelectual y política de Amsterdam.

Pero el hecho de que Spinoza se dedicara, cuando no estaba ocupado en sus negocios, a estudiar latín y filosofía –y quizás incluso las obras del infame Descartes!– con un antiguo padre jesuita debió de preocupar mucho a los rabinos. Y a comienzos de 1656 tuvieron razones fundadas para sentirse mucho más inquietos.

6

CHEREM (ANATEMA)

Los años 1654-1656 fueron prósperos en general para los judíos portugueses de Holanda. El crecimiento económico iniciado tras el final de la guerra con España continuaba ahora alimentado por una tregua temporal con Inglaterra, y los judíos supieron obtener grandes ventajas de las oportunidades que aquella paz les ofrecía.

Pero nuevos nubarrones amenazaban a la comunidad. En 1654 acabó el dominio colonial holandés en Brasil. La reconquista por parte de los portugueses de todas las posesiones holandesas más importantes (y lucrativas) del Nuevo Mundo fue un golpe devastador para los judíos de Amsterdam. Aquello significaba no solo el colapso final del comercio del azúcar, sino también –con el deterioro de la colaboración entre holandeses y portugueses– la suspensión de las actividades mercantiles con Portugal. La congregación Talmud Torah había puesto grandes esperanzas en el crecimiento de la comunidad judía en Pernambuco o en Recife (en donde el propio rabino Aboab prestaba entonces sus servicios). Allí, fuera del alcance de la Inquisición, había una buena oportunidad para que los cristianos nuevos que emigraban retornaran al judaísmo. Si en el año 1644 los judíos holandeses que vivían en el Brasil holandés apenas si superaban los mil cuatrocientos, hacia 1654, solamente en Recife, había cinco mil judíos viviendo bajo unas condiciones extraordinarias de libertad, privilegios y protección¹. Muchos de

ellos poseían plantaciones en áreas alejadas, y eran abundantes los grupos de sefardíes asentados en los pequeños pueblos de la zona holandesa. Pero en 1654 Recife era el último reducto de la judería brasileña. Cuando a comienzos de ese año se aproximaron los portugueses, la desbandada fue total. Y los judíos que no se quedaron en el Nuevo Mundo instalándose en el Caribe o en Nueva Amsterdam retornaron a Europa.

Los sefardíes de Amsterdam no tardaron en verse desbordados por el gran número de compatriotas que volvían de Brasil. Y a este aflujo se sumaba la entrada masiva de cristianos nuevos que huían de España en cantidad aún mayor desde la reanudación en ese país de una Inquisición más agresiva a partir de 1645. Muchos de estos refugiados no se quedaban demasiado tiempo en Amsterdam y continuaban su viaje hacia Italia y (subrepticiamente) a Londres, o se volvían a las islas caribeñas. Entre los que se asentaron en los Países Bajos, un buen número de ellos lo hizo en Rotterdam y Middelburg². Aun así, los judíos de Amsterdam tuvieron que encontrar acomodo para los que se quedaron en su ciudad, aunque probablemente acogieron con alegría aquel aumento de su población, por no mencionar el empuje que esta cualificada y productiva afluencia significaba para su economía.

Los judíos Ashkenazic, que en número cada vez mayor empezaron también a llegar a comienzos de la década de 1650, planteaban un problema bastante más grave. Aquellos judíos indigentes caían como plagas de langosta sobre sus hermanos asentados en Alemania y en Polonia. Una serie de ciudades pertenecientes al Sacro Imperio Romano (como Augsburgo, Lübeck y Lauingen) expulsaron formalmente incluso a sus judíos. Los sefardíes de Amsterdam estaban menos preparados y mostraban menos deseos de acomodar en su comunidad a la creciente inmigración procedente del este, y la comunidad Ashkenazic de la ciudad sencillamente no poseía los medios para acogerlos. No obstante, algunas ciudades holandesas, tales como Amersfoort y Maarssen, les abrieron sus puertas, y esta medida alivió un tanto la presión ejercida sobre Amsterdam. Pero los miembros de la congregación Talmud Torah seguían teniendo entre manos un grave problema de realojamiento.

La epidemia de peste fue particularmente grave durante los

años 1655 y 1656. Tras un respiro de casi veinte años desde el último brote, Amsterdam alcanzó la cifra de diecisiete mil muertos, mientras que en Leiden se acercaron a los doce mil³. En esta época, la población sefardí de la ciudad se aproximaba a los dos mil individuos: algo más del uno por ciento de la población total de Amsterdam. No hay registros del número de judíos desaparecidos por causa de la epidemia, pero es razonable suponer que el contagio entre ellos debió alcanzar una cifra proporcional al total, sobre todo entre aquellos que seguían viviendo en el centro más pobre de Vlooienburg.

* * *

En los meses primero y séptimo de cada año judío –es decir, en Tishri (septiembre u octubre) y en Nisan (marzo y abril)– la congregación Talmud Torah establecía las tasas y cobraba los impuestos a sus miembros. En adición a estos *imposta*, la tasa por el negocio que era calculada según el valor total de las transacciones del individuo durante el período, existía la *finta*, una contribución a la comunidad fijada a cada miembro (una especie de pago convenido), cuya cuantía era calculada de acuerdo con su riqueza, y la *promesa*, una oferta o *tzedakah* voluntaria, que iba a parar al fondo de caridad general. La *promesa* era recogida en la sinagoga y añadida al cálculo de la *finta* y de la *imposta* realizado por el *gabbai* o recaudador de la comunidad.

En el primer mes de 5414 (septiembre de 1654), después de la muerte de su padre, Spinoza realizó todos los pagos correspondientes a su familia y a sus negocios. Al año siguiente contribuyó significativamente al fondo de caridad, prometiendo algo más de once guilders en septiembre y cuarenta y tres en marzo (además de los dos pagos de cinco guilders por cada una de las *fintas*, y una única contribución de cinco guilders para los judíos pobres de Brasil)⁴. Estas elevadas sumas podían responder a ofrecimientos en memoria de su padre; pero indican también que Spinoza era todavía a mediados del año 1655 un miembro de la congregación al menos nominalmente activo –aunque no necesariamente entusiasta–, que conservaba las apariencias y el deseo de cumplir el requisito de satisfacer

las obligaciones básicas que se esperaban de todo *yehudi*. Durante aquel año, Spinoza siguió probablemente asistiendo a la sinagoga de manera regular, al menos en calidad de *kaddish* sustituto de su padre, a la reunión que requería un *minyan* o quórum de diez judíos varones⁵. En el Rosh Hashonah (Año Nuevo) del siguiente año, 5415 (septiembre de 1655), pagó una suma evidentemente menor, cuatro guilders y catorce stuivers (nuevamente acompañada del pago de una *finta*). Tres meses después, en el Shabbat de Hannukah, ofreció seis pequeñas piezas de oro⁶. En el Nisan de aquel año (marzo de 1656), la *promesa* fue solo de doce *stuivers*, una suma que no fue nunca pagada.

Es tentador contemplar estas cifras como reflejo de un Spinoza progresivamente más rebelde frente a la congregación Talmud Torah, frente al judaísmo y frente a sus extrañas relaciones con los líderes de la comunidad⁷. Pero aunque la fe de Spinoza debía de ser ya muy débil a finales de 1655, la explicación del rápido y significativo descenso de sus pagos a la comunidad tuvo que deberse simplemente a un problema financiero. El hecho de que durante aquel mismo período sus *imposta* disminuyeran de dieciséis guilders a seis en medio año, y a cero en los seis meses siguientes, indica que sus negocios habían colapsado repentinamente, y que, o bien, el valor, o bien, el volumen de sus transacciones estaban bajo mínimos. La ausencia del pago de una *finta* en marzo de 1656 fue seguramente un signo de que su fortuna personal era demasiado baja, o sus finanzas demasiado precarias para poder garantizar una contribución.

Esta interpretación económica de la disminución de las cantidades pagadas⁸ está avalada por el hecho de que, en marzo de 1656, Spinoza tuvo que tomar decisiones dramáticas para liberarse de las obligaciones heredadas de su padre. Entre estas obligaciones estaba la prolongada responsabilidad por la situación económica de la familia Henriques que Miguel había venido arrastrando desde hacía unos dieciocho años. Spinoza pagó algunas de las deudas, y así (según un documento sometido a la Alta Magistratura del Tribunal de Amsterdam)⁹ «de ahora en adelante, él podría actuar con más facilidad (si esto podía hacerse con poco gasto) como heredero de su padre». Al

realizar esta acción, estaba indicando su aceptación de la situación paterna y su voluntad de satisfacer las demandas de los antiguos acreedores. Pero puesto que «la llamada herencia está gravada con tal número de cargas que la hacen extremadamente perjudicial para el llamado Bento de Spinoza», Spinoza concluía que lo más prudente sería intentar rechazar la herencia («abstenerse de todo lo referente a ella») y conseguir que se le excusara de sus obligaciones para con los acreedores. Su primera acción sería asegurarse todo el dinero que le era debido por la fortuna de su madre —«una suma considerable» al parecer—, que quedó inicialmente incorporada a la de Miguel cuando ella murió. Spinoza declaró que él «no había recibido jamás ningún fruto del dinero de su madre durante la vida de su padre».

Es evidente que el joven Spinoza estaba tratando de librarse de la responsabilidad de las deudas contraídas por Miguel y de erigirse simultáneamente en privilegiado acreedor de la fortuna de su padre¹⁰. Y para esto decidió apoyarse en una ley holandesa que protegía a los hijos menores de edad que habían perdido a sus padres. Puesto que a él le faltaba aún un año y unos meses para cumplir los veinticinco años, técnicamente era todavía un menor. Spinoza estaba por ello cualificado para cursar la petición de que se le declarara huérfano. Ante esta petición, los Directores del Orfanato de la ciudad de Amsterdam le asignaron un tutor, Louis Crayer, el mismo que posteriormente se encargaría de proteger los derechos de Titus Rembrandt, el hijo del pintor y heredero de su fortuna. Crayer presentó su escrito al Tribunal el 23 de marzo, solicitando que

Bento de Spinoza [...] sea exonerado de toda acción que, de un modo u otro, tuviera que ejecutar en relación con la herencia de su padre y perdonado por todas las omisiones y equivocaciones que pudiera haber cometido; por su reclamación sobre los bienes de su madre, el llamado Bento de Spinoza deberá tener preferencia sobre todos los otros acreedores y en particular sobre Duarte Rodrigues, Lamego Anthonio, Rodrigues de Morajs y los conservadores de los bienes de Pedro Henriques con respecto a los bienes del referido Michael de Spinoza.

Spinoza se encontraba en una situación financiera desastrosa a mediados de 1656. La llamativa disminución de sus pagos a la comunidad judía pudo no ser más que un reflejo de este hecho. Ciertamente, durante los diez años siguientes, hasta su partida de Amsterdam para las Indias Occidentales, su hermano Gabriel —que se hizo cargo de los pagos cuando Spinoza abandonó la comunidad y que, por lo que sabemos, no tuvo nunca problemas de heterodoxia, solo hizo *promesas nominales* de contribución y no realizó ningún pago por las *finta* o *imposta*¹¹.

No obstante, es difícil creer que no hubiera ninguna conexión entre los meros doce stuivers que Spinoza prometió el 29 de marzo de 1656, y los acontecimientos que habían de suceder poco después.

* * *

El 27 de julio de 1656, el siguiente texto en hebreo fue leído frente al arco de la sinagoga en el Houtgracht:

Habiendo conocido desde hace tiempo los malvados actos y opiniones de Baruch de Spinoza, los Señores de la *ma'amad* han intentado, por diversos medios y promesas, hacer que éste se enmiende de su conducta desviada. Pero habiendo fracasado en su empeño de hacerlo renegar de sus viciados hábitos, y, por el contrario, habiendo recibido cada día más y más información seria sobre las abominables herejías que practica y enseña y sobre sus monstruosas acciones, y habiendo enviado a numerosos testigos dignos de confianza ante la presencia del mentado Espinosa para que verificasen lo que de él se dice, han vuelto convencidos de la verdad de todo ello; y tras haber investigado todo esto en presencia del honorable *chachamim*, [los Señores de la *ma'amad*] han decidido, con el consentimiento de todos, que el llamado Espinosa sea excomulgado y expulsado del pueblo de Israel. Por decreto de los ángeles y por el mandato de los hombres santos, nosotros excomulgamos, condenamos y maledicimos a Baruch de Espinoza, con el consentimiento de Dios, por siempre Bendito, y con el consentimiento igualmente de toda la santa congregación, y ante estas sagradas escrituras con los 613 preceptos escritos en ellas; cargue él con la excomunión con la que Josué destruyó Jericó y con todos los castigos con-

signados en el Libro de la Ley. Sea maldito durante el día y sea maldito por la noche, sea maldito cuando repose y maldito cuando se levante. Sea maldito cuando salga y maldito cuando entre. El Señor no tendrá piedad con él, sino que desatará su cólera y su celo contra este hombre; todos los castigos que están escritos en este libro caerán sobre él, y el Señor borrará su nombre del reino de los cielos y lo hundirá en el mal separándolo de todas las tribus de Israel, de acuerdo con todos los mandatos de la Alianza que están escritos en este libro de la ley. Pero vosotros que estáis unidos al Señor vuestro Dios permaneceréis vivos en este día.

El documento¹² concluía con la advertencia de que «nadie debería comunicarse con él, ni escribirle, no hacerle ningún favor ni permanecer bajo el mismo techo que él, ni acercársele más de cuatro brazas; como tampoco leer ningún tratado compuesto o escrito por él». Una versión portuguesa de esta condena fue más tarde introducida en los libros-registro de la comunidad. Mediante esta proclama, fue promulgado un *cherem* –un anatema o excomunión– contra Baruch de Spinoza por los *paranasim* de la *ma'amad* de la comunidad en 1656. Un *cherem* que nunca sería anulado.

El *cherem* como medida coercitiva o punitiva ejercida por una comunidad judía sobre sus miembros rebeldes o recalcitrantes se remonta al menos al período Tannaitico, la época del desarrollo de la Mishnah, en los siglos I y II. Originalmente, en su uso bíblico, el término *cherem* designaba algo o alguien que es separado de las cosas ordinarias y con el cual están prohibidos el uso común o el contacto¹³. El término puede significar también «destruido». La razón para la separación puede ser que el objeto o la persona sean sagrados; o –y de aquí su sentido de destrucción– porque es algo corrompido o una abominación para Dios. La Torah, por ejemplo, declara que todo el que ofrezca sacrificios a un dios distinto del Dios de los israelitas es reo de *cherem* (Éxodo 22:19). Este individuo debe ser destruido y los ídolos adorados han de ser quemados. El Deteuronomicio (7:1-2) declara que las naciones que ocupen la tierra que Dios ha prometido a los Israelitas son *cherem* y por tanto deben ser destruidas. Por otra parte, algo que ha sido dedicado el Señor

(*cherem l'adonai*) es «máximamente sagrado para el Señor [*kodesh kodashim*]» (Levítico 27:29) y por tanto no puede ser vendido o abandonado. Hay también en la Biblia ocasiones en las que la separación o destrucción es utilizada para amenazar o castigar a alguien que desobedece un mandato. El pueblo de Israel recibió la orden de destruir (*tacharemu*) al pueblo de Yavesh-gil'ad porque desoyó la orden de lucha contra la tribu de Benjamín (Jueces 21:5-11). En el período posterior al exilio, Ezra declaraba que todo el que no obedeciera la orden de encontrarse en Jerusalén en el plazo de tres días «perdería (*yacharam*) todas sus propiedades y [...] sería separado de la congregación de los exiliados» (Ezra 10:7-8).

Entre los sabios de la Mishnah, el *cherem* (o, más propiamente, el *niddui*) llegó a funcionar como una forma de excomunión. Una persona que hubiera violado alguna ley o mandato era castigada siendo declarada *menuddeh*, o «manchada». La persona en cuestión tenía que ser aislada del resto de la comunidad y tratada con desprecio. *Niddui* puede también haber indicado, más estrictamente, algún tipo de expulsión de las filas de los Fariseos o eruditos¹⁴. Con el paso del tiempo, el *cherem* llegó a ser considerado como una forma de castigo más serio que el *niddui*. Maimónides discute el caso de un *chacham*, u hombre sabio, que ha pecado. Al principio, se pronuncia contra él un *niddui*. Si después de treinta días el erudito *menuddeh* no ha reformado su conducta, se le conceden otros treinta días. Durante el tiempo en que está bajo un *niddui* tiene que actuar y ser tratado como alguien que está de luto: no puede cortarse el cabello, no puede lavar sus vestidos ni tampoco su cuerpo, y nadie puede acercarse a él más de cuatro brazas. Si muere mientras el *niddui* está aún vigente, no está permitido que nadie acompañe su ataúd hasta la tumba. Si después de sesenta días bajo el *niddui*, el pecador continúa sin arrepentirse, se le aplica un *cherem*. Ahora queda prohibido hacer negocios con él; y el castigado no puede vender o comprar nada, ni negociar o regatear. También le está prohibido enseñar a otros o ser enseñado por alguien (aunque sí le está permitido enseñarse a sí mismo, «para que no olvide la lección»)¹⁵.

Había también formas menos severas de advertencia y corrección. La *nezifah*, por ejemplo, era solo una reprimenda que

iniciaba un período de siete días durante el cual el pecador tenía que contemplar el error de su conducta; y la *nardafa* implicaba un castigo corporal, posiblemente un azote. No siempre ha habido acuerdo total entre las autoridades haláchicas –los árbitros de la ley judía– acerca de la terminología, la definición, la secuencia y el grado del castigo. Algunos sostienen que un *niddui* solo puede ser decretado después de que se hayan mostrado ineficaces otras formas más suaves de castigo, y que solo cuando ni el *niddui* ni el *cherem* hayan conseguido provocar la contrición deseada, debe ser empleada la forma final y más rigurosa de castigo, la *shammata*¹⁶. Sin embargo, Maimónedes (a diferencia de Rashi, por ejemplo) no establece ninguna distinción entre una persona que está *ib'shammta* (bajo el castigo de una *shammata*) y una *menuddeh* (la persona bajo un *niddui*)¹⁷.

Entre las ofensas castigadas con un *niddui* se contaban, según Maimónides, la insumisión ante la autoridad rabínica, el insulto personal a un rabino, el recurso a un tribunal de justicia gentil para recuperar un dinero que no sería recuperable bajo la ley judía, trabajar durante la tarde anterior a la fiesta conmemorativa de la salida de Egipto de los israelitas, impedir a alguien obedecer un mandato, violar alguna de las leyes relativas a la preparación y el consumo de la carne autorizada, la masturbación intencionada, no tomar las debidas precauciones cuando se poseen perros u otras cosas potencialmente peligrosas, y mencionar el nombre de Dios en el discurso ordinario¹⁸. El rabino Joseph Caro, autor del *Shulchan Arukh*, el compendio de la Ley Judía del siglo XVI que tuvo una particular importancia en las comunidades sefardíes, añade una serie de actos que hacen merecedor de un *niddui* al individuo que los comete, tales como romper un juramento, realizar algún trabajo mientras hay en la ciudad un cadáver sin enterrar, exigir la realización de lo imposible, y ejercer las funciones del profesor por alguno de sus alumnos¹⁹.

Ser castigado con un *cherem* tenía consecuencias enormes para un judío observador de la ley. El *cherem* afectaba a la vida de una persona y de su familia tanto en la esfera secular como en la religiosa. La persona bajo un *cherem* quedaba excluida, en mayor o menor grado, de participar en los actos rituales de

la comunidad y, por tanto, de realizar muchas de las tareas que dan sentido a la vida de un judío. La severidad y duración del castigo dependían usualmente de la gravedad de la ofensa cometida. Debido a la prohibición de trabajar y negociar, por no mencionar la de conversar, el *muchram* quedaba en primer lugar separado de su negocio ordinario y de todo contacto social. También quedaba excluido de la posibilidad de formar parte del equipo de diez miembros requeridos por el *minyam*, o de ser convocado a la Torah en la sinagoga, o de figurar como líder de la congregación, o de realizar una serie de *mitzvot* o actos que satisfacían las obligaciones propias de todo judío. En casos extremos, el castigo se extendía a los parientes del ofensor: mientras éste permaneciera bajo un *cherem*, sus hijos no podían ser circuncidados, y ningún miembro de la familia podía recibir un funeral adecuado. Desde luego, un *cherem* comportaba un tremendo impacto emocional. Como escribe un historiador, «el individuo excomulgado siente que ha perdido su lugar en este mundo y en el otro»²⁰.

El poder de excomulgar a un individuo estaba tradicionalmente reservado al tribunal rabínico de una comunidad, el Beth Din. Pero durante la Edad Media esta prerrogativa se convirtió en materia de discusión, puesto que prominentes miembros laicos de diversas comunidades ejercieron muchas de las funciones que anteriormente eran propias exclusivamente de los rabinos. La ceremonia de promulgación de un *cherem* severo tenía lugar usualmente en la sinagoga, donde un rabino o *chazzan* leía el edicto, o bien ante la Torah en el arco exterior de la sinagoga, o bien desde el púlpito. El *shofar* estaría ardiendo mientras los miembros de la congregación sostenían velas (descritas a veces como negras) que permanecían encendidas hasta que el *cherem* hubiera sido proclamado²¹.

No hay evidencia de que un drama tan poderosamente simbólico fuera representado en el caso del *cherem* dictado contra Spinoza. De hecho, Lucas afirma que la excomunión de Spinoza no se ajustó a este proceder:

Cuando todo el pueblo estaba reunido en la sinagoga, empezaba la ceremonia que ellos llaman *cherem* con el encendido de una serie de velas negras y la apertura del Tabernáculo, don-

de están guardados los libros de la ley. A continuación, el cantor, colocado en una tarima ligeramente elevada, entonaba con voz tenebrosa las palabras de la Excomunión, mientras otro cantor encendía un cuerno, y las velas de cera eran inclinadas hacia abajo para que sus gotas cayeran en una vasija llena de sangre. En ese momento las gentes, animadas por un santo terror y un furor sagrado a la vista de este tétrico espectáculo, respondían «Amén» con voz estentórea, que testificaba el buen servicio que a su juicio le rendirían a Dios si conseguían apartar al excomulgado, cosa que podrían indudablemente hacer si se arrojaban sobre él en aquel momento o cuando éste abandonase la sinagoga. Con respecto a esto, habría que observar que los actos de encender el cuerno, invertir las velas y colocar una vasija llena de sangre, constituyan un ritual que solo se ejecutaba en los casos de blasfemia. En los otros casos se contentaban simplemente con proclamar la excomunión, como ocurrió en el caso de Spinoza, que no fue acusado de blasfemia sino solo de irreverencia ante Moisés y ante la ley²².

El texto de la excomunión pudo haber sido leído por el rabino Mortera, aunque Colerus afirma que algún «judío de Amsterdam» le dijo que el encargado de esta lectura fue «el viejo *chacham Aboab*», que precisamente en aquella época era el presidente de la Beth Din²³. Pero aunque la tarea de leer públicamente el pronunciamiento correspondiera a un rabino, la autoridad para dictar un *cherem* estaba entre los sefardíes de Amsterdam en manos de los líderes laicos de la comunidad²⁴. Las regulaciones de la congregación Talmud Torah eran inequívocas a este respecto: la *ma'amad*, o junta rectora de la comunidad, era la única que poseía el derecho indiscutible y absoluto de castigar a los miembros de ésta que, a su juicio, hubieran violado algunas de sus regulaciones. Por supuesto, les estaba permitido, e incluso les era recomendado, solicitar el consejo de los rabinos antes de dictar un bando contra alguien, sobre todo si la pretendida ofensa envolvía una cuestión de interpretación; pero esas consultas no eran obligatorias. El derecho exclusivo de la *ma'amad* a excomulgar a miembros de la comunidad permaneció virtualmente incontestado a lo largo del siglo XVII. Solo el rabino Menasseh ben Israel, cuando se sintió furioso por el tratamiento que él y su familia habían recibido

por parte de la *ma'amad* en 1640, sostuvo que el derecho de excomunión pertenecía a los rabinos. Y fue precisamente esta impertinencia la que le acarreó una sentencia de excomunión, si bien solo por un día²⁵.

La *ma'amad* de la Talmud Torah tenía a su disposición diversos grados de castigo. En primer lugar, podía contentarse con emitir simplemente una advertencia. O negar a los ofensores el permiso de entrar en la sinagoga en la celebración del Yom Kippur, o Día de la Expiación; o impedirles la admisión a los servicios de la sinagoga. Podía prohibir que fueran elegidos para leer la porción de Torah semanal, es decir, para realizar la *aliyah*, que significaba un gran honor y privilegio; podía negarles la caridad procedente del tesoro de la comunidad; o prohibirles desempeñar un oficio comunal. El *chazzan* Abraham Baruch Franco sufrió durante un tiempo el prolongado castigo de ser azotado la víspera de cada luna nueva durante dos años. Los directores de la comunidad reconocían así, al menos tácitamente, el rango de sanciones que iban desde la *nezifah* hasta la *nardafah*. Pero el castigo último era el anatema o excomunión. Y en la congregación sefardí de Amsterdam no hubo al parecer distinción entre diferentes formas o grados de excomunión. Como cuestión de hecho (pero no de derecho), algunas excomuniones duraban más que otras; había también diferencias en la redacción de las proclamas (que incluían o no la adición de maldiciones), e igualmente había alguna variedad en la naturaleza del castigo a aplicar: a veces era suficiente con que el reo pidiera perdón y pagase una multa; en otras ocasiones, después de reconciliarse con la comunidad la persona castigada tenía prohibido realizar ciertos *mitzvot* durante un período especificado. Pero fuera cual fuera el grado de exclusión o la gravedad del castigo, cada acto de excomunión era considerado simplemente como un *cherem*. En la congregación de Amsterdam no parece que existiera diferenciación alguna entre *niddui*, *cherem* y *shammita*²⁶.

Desoyendo el consejo de Maimónides de usar con parcimonia esta forma de castigo, los líderes sefardíes de Amsterdam emplearon ampliamente el *cherem* para mantener la disciplina y reforzar la unidad dentro de la comunidad. En muchos casos,

la excomunión estaba directamente unida a las regulaciones de la comunidad relativas a las violaciones de leyes específicas. De hecho, había ciertas leyes cuya violación comportaba una orden de excomunión: establecer un *minyan* para la oración común fuera de la congregación; desobedecer mandatos de la *ma'amad*; levantar la mano contra un compañero judío con ánimo de golpearle dentro de la sinagoga o en sus proximidades; entrar en la sinagoga llevando un arma (aunque sería considerado una excepción el hecho de que alguien estuviera enfrentado con un cristiano y pensara que necesitaba un arma por razones de protección); circuncidar a los no judíos sin permiso de la *ma'amad*; hablar en nombre de la nación judía sin permiso de la *ma'amad*; redactar documentos de divorcio sin permiso igualmente de la *ma'amad*; dedicarse al contrabando de monedas; y orar conjuntamente con personas que no han sido nunca miembros de la sinagoga o que se han rebelado contra la sinagoga²⁷.

La excomunión estaba ligada a la violación de ciertas reglas relacionadas con la religión y la devoción, como la asistencia a la sinagoga, la compra de carne autorizada o la observancia del descanso. Estaba prohibido, por ejemplo, comprar carne a un carnicero Ashkenazic. También existían regulaciones éticas: uno podía ser proscrito por jugar o por conducta impudica en las calles. Los preceptos sociales protegidos por la proscripción incluían una regla contra el matrimonio en secreto, es decir, sin el consentimiento de los padres y sin la presencia de un rabino. Había también regulaciones derivadas de la estructura política y financiera de la comunidad. Por ejemplo, uno podía ser proscrito por no pagar los impuestos, o por mostrar públicamente una falta de respeto hacia un miembro de la *ma'amad* (como Menasseh tuvo ocasión de aprender)²⁸.

Otras actividades susceptibles de merecer la proscripción incluían la manifestación pública de expresiones que ridiculizaban a otros miembros de la comunidad, especialmente a los rabinos; difamar públicamente al embajador portugués (ipero no al español!) –esta regulación fue mantenida al menos hasta la crisis de Brasil–; escribir cartas a España que contuviesen alguna mención o referencia a la religión judía que pudiese comprometer al receptor –muy probablemente descendiente de un converso– colocándolo bajo la sospecha de ser un judaizante

secreto; imprimir un libro sin el permiso de la *ma'amad*; y retirar un libro de la biblioteca sin tener permiso. Las mujeres tenían prohibido, bajo amenaza de excomunión, cortar el pelo de mujeres gentiles, y los judíos mantener discusiones teológicas con los gentiles²⁹.

Innecesario es decir que la expresión pública (oral o escrita) de ciertas opiniones heréticas o blasfemias –tales como negar el origen divino de la Torah o menospreciar cualquier precepto de la ley divina, o dañar la reputación del pueblo judío– era también castigada con la excomunión.

En el año 1639, Isaac de Peralta fue excomulgado por desobedecer e insultar a un miembro de la *ma'amad* y atacarlo luego en la calle. Jacob Chamis fue excomulgado durante un par de semanas en 1640 por haber circuncidado sin permiso a un polaco; en su propia defensa, dijo que ignoraba que aquel hombre no era judío³⁰. Joseph Abarbaned fue condenado a un *cherem* en 1677 por comprar carne autorizada, pero a un carnicero Ashkenazic. Varios individuos fueron proscritos por adulterio³¹. En total, entre 1622 y 1683, como el historiador Yosef Japlan ha descubierto, treinta y nueve hombres y una mujer fueron excomulgados por la congregación de Spinoza con períodos que oscilaban entre un día y once años. (La esposa de Jacob Moreno fue excomulgada en 1654 juntamente con su marido por desobedecer la advertencia de que estaban escandalizando a la comunidad al permitir que Daniel Casting entrara en su casa en ausencia de Jacob.) Raramente –como en el caso de Spinoza– la orden de excomunión quedaba vigente para siempre. Lo cual indica que, en general, una excomunión no pretendía ser para la comunidad judía de Amsterdam una privación permanente de todas las relaciones personales y religiosas. En algún caso podría suceder que desembocara en ese resultado, como ocurrió con Spinoza; pero lo usual era que fuese el propio individuo castigado el que determinase la duración de su castigo, cumpliendo las condiciones de reconciliación con la congregación establecidas de antemano.

El *cherem* era, pues, utilizado para reforzar la conducta social, religiosa y ética propia de una comunidad judía ortodoxa, y para disuadir de cualquier desviación no solo en materias de práctica litúrgica, sino también en el comportamiento diario y

en la expresión de las ideas. Todas estas cuestiones eran particularmente importantes para una comunidad compuesta de antiguos conversos y sus descendientes, cuya gran mayoría había crecido separada de los textos y prácticas judíos, y que solo recientemente había sido introducida en la ortodoxia y educada en las normas del judaísmo. Los líderes de la Talmud Torah tuvieron que trabajar en firme para mantener la cohesión religiosa de una comunidad de judíos cuya fe y prácticas eran aún inestables y con frecuencia incluso viciadas por creencias y prácticas poco ortodoxas, algunas de las cuales procedían de sus experiencias con el catolicismo ibérico. Por otra parte, una tal comunidad podría sentirse insegura respecto a su judaísmo, lo cual la haría particularmente propensa a recurrir en compensación a los medios más rigurosos para mantener las cosas tal «como debían ser». Los sefardíes de Amsterdam utilizaron la sanción de la excomunión por ofensas a las que otras congregaciones, como las de Hamburgo y Venecia, aplicaban medidas menos extremas³².

* * *

El texto del *cherem* de Spinoza superó en vehemencia y furia a todas las demás proclamas. No existe ningún otro documento de expulsión producido por la comunidad de aquel período que exprese tanto odio como el que se le dirigió a Spinoza cuando fue expulsado de la congregación. El tono del *cherem* de Peralta, por ejemplo, era mucho más usual:

Tomando en consideración que Isaac de Peralta desobedeció lo que la antedicha *ma'amad* le había ordenado, y el hecho de que Peralta respondió con negativas a esta cuestión; y que no contento con esto, Peralta se atrevió a salir y buscar [a miembros de la *ma'amad*] en la calle para insultarlos; teniendo en cuenta todas estas cosas y la importancia del caso, esta *ma'amad* ha resuelto lo siguiente: decretar por unanimidad que el mencionado Isaac de Peralta sea excomulgado [*posto em cherem*] por lo que ha hecho. Debido a que ha sido declarado *menudeh*, nadie podrá dirigirle la palabra ni acercarse a él. Solo a su familia y a otros miembros de su casa les está permitido hablarle³³.

Pasados cuatro días, Peralta pidió perdón, pagó una multa de sesenta guilders y la proscripción fue cancelada. También David Curiel pudo anular, en 1666, su *cherem* entregando mil guilders a la fundación de caridad de la congregación, que tomó aquella decisión «considerando el largo tiempo que había permanecido fuera de la comunidad y las acuciantes necesidades de los pobres»³⁴. Pero en el *cherem* de Spinoza no hay la menor alusión a posibles medidas por su parte que pudieran tomarse como suficiente signo de arrepentimiento ni a otros medios que le dieran opción al condenado a reconciliarse con la congregación. Incluso el *cherem* de Juan de Prado, amigo y compañero de Spinoza, en 1656 (y presumiblemente culpable de ofensas similares), aunque tan excepcionalmente extenso y cerrado a cualquier intento de reconciliación como el de Spinoza, es sin embargo relativamente razonado y apacible en su tono. A Prado no se le dio tampoco ninguna opción de pedir perdón y de recomponer su propia imagen; y el equipo de gobernantes le ordenó que él y su familia se marcharan lejos de Amsterdam, a ultramar preferiblemente. Pero en el escrito de su condena no hay nada de la violencia y el furor que caracteriza al de Spinoza³⁵.

Al parecer, la fórmula para el *cherem* de Spinoza procedía de Venecia, a través del rabino Mortera y de su mentor, el rabino Módena. En 1618, Mortera había ido a Venecia, acompañado de otros miembros de la congregación Beth Jacob y de representantes del grupo disidente (que pronto habría de convertirse en la congregación Beth Israel), liderados por el rabino Pardo. Éstas eran las dos facciones que, divididas por el asunto Farar, intentaban llegar, con la ayuda de Venecia, a una reconciliación, o al menos a conocer el parecer de los rabinos y dirigentes de los sefardíes venecianos. Los *parnassim* de la congregación Talmud Torah de Venecia aconsejaron a sus correligionarios de Amsterdam que arreglaran amigablemente sus diferencias, pero que, por si acaso, amenazasen con poner bajo un *cherem* a aquellos miembros que «sembrasen las semillas del cisma».

El escrito del *cherem* que Mortera se trajo consigo a Amsterdam era un texto adaptado –muy probablemente por Módena– del capítulo 139 del libro titulado *Kol Bo* («Todo está dentro»),

una compilación de costumbres y tradiciones judías realizada a finales del siglo XIII o principios del XIV, impresa en Nápoles en torno a 1490³⁶. El antiguo profesor veneciano de Mortera redactó un texto lleno de anatemas e imprecaciones, una *maldición* tras otra, cuya mera cantidad hacía que el *cherem* dictado contra Spinoza resultara suave y blando en comparación con éste.

De este texto fue probablemente extraída la fórmula utilizada por la congregación veneciana para dictar su *cherem* contra Uriel da Costa en 1618. En la traducción española del original hebreo se encuentran maldiciones idénticas o similares a las que más tarde se lanzaron contra Spinoza, como: «Nosotros excomulgamos, condenamos y maldecimos...»; «cargamos sobre él la excomunión con la que Josué destruyó Jericó, [...] la maldición [...] y todos los castigos consignados en el Libro de la Ley; sea maldito por la noche, sea maldito cuando se acueste y maldito cuando se levante. Sea maldito cuando salga y maldito cuando entre [...] Y el Señor no tendrá piedad con él [...], borrará su nombre del reino de los cielos y lo hundirá en el mal separándolo de todas las tribus de Israel, de acuerdo con todos los mandatos escritos en este libro de la ley». Y rememorando las famosas frases del Deuteronomio 4:4, añade al final: «Pero vosotros que estáis unidos al Señor vuestro Dios permaneceréis vivos en este día».

El documento que Mortera se trajo de Venecia debió convertirse en el modelo que los sefardíes de Amsterdam utilizaban cuando el caso requería una proclama realmente seria. Ese mismo texto sería utilizado nuevamente por la congregación en 1712, cuando David Mendes Henriques y Aaron e Isaac Dias da Fonseca fueron excomulgados porque fueron tomados por «seguidores de la secta de los Karaitas» y negadores por tanto de la validez de la Ley Oral³⁷.

La cuestión que inmediatamente plantea todo este asunto es: ¿por qué fue excomulgado Spinoza con una dureza tan extrema? Ni su *cherem* ni ningún documento de aquel período dicen exactamente cuáles eran esas «malvadas opiniones y obras [*más opinions e obras*] suyas», dónde y cómo las había manifestado, ni qué «abominables herejías [*horrendas heregías*]» o qué «monstruosas obras [*ynormes obras*]» se suponía haber enseñado o

practicado. Spinoza tenía entonces solo veintitrés años y aún no había publicado nada; ni se tiene noticia tampoco de que hubiera compuesto ningún tratado. Spinoza no se refirió nunca a este período de su vida en las cartas existentes, y por lo tanto no ofreció a sus correspondientes (ni a nosotros) ninguna clave sobre el motivo de su expulsión. El alejamiento de sus estudios hebreos –y tal vez del *yeshiva Keter Torah*– para buscar en otra parte una ilustración filosófica y científica podría haber incitado al despecho a sus «maestros» de la comunidad judía, particularmente a Mortera. Y tampoco los rabinos no se debían de sentir muy satisfechos con su asistencia a las lecciones de Van den Enden, si realmente lo estaba ya haciendo durante aquel tiempo. Por otra parte, si después del período de luto por su padre, el joven empezó a descuidar su asistencia regular a la sinagoga y la observancia rigurosa de la ley judía (tal vez en lo referente al respeto al Sabbath o al cumplimiento de las leyes dietéticas), entonces los *parnassim* pudieron haber resuelto amenazarlo con un *cherem* para hacerlo volver al redil. Pero nada de esto es suficiente para explicar la vehemencia de aquella condena.

Spinoza no debió de ser el único con una tibia actitud respecto al comportamiento ortodoxo. En el seno de la comunidad debían abundar los individuos que no alcanzaban el nivel requerido en el cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Cuando Abraham Mendez se hallaba en Londres, no formó nunca parte de un *minyan* ni rezó de manera regular. En 1656 recibió un castigo por no haber asistido a la Torah durante dos años. Otro individuo fue amenazado con la excomunión por no haber circuncidado a sus hijos. Como Kaplan ha observado, «las conductas de este tipo eran típicas de la vida ordinaria de la comunidad»³⁴. No parece, pues, probable que los orígenes de la despiadada expulsión de Spinoza fuera simplemente su alejamiento de las habituales normas del judaísmo. Tampoco debía de ser el único que frecuentaba la compañía de los gentiles o que mantenía conexiones educativas e intelectuales con gentes que no eran judías. Aquellos mercaderes judeo-portugueses mantenían y cultivaban de continuo los contactos comerciales y sociales con sus vecinos y asociados holandeses. Eran bien conocidas sus visitas a los cafés y restaurantes de la ciudad, en

donde no es inverosímil pensar que el vino y los alimentos no fueran exactamente los que autorizaba la ley judía. Y la amplia red intelectual que mantenía Menasseh con el mundo gentil, aunque motivo de preocupación o incluso de desaprobación para los otros rabinos, no fue nunca ocasión para lanzar contra él una amenaza de castigo. El problema, por tanto, no pudo haber sido la decisión por parte de Spinoza de adquirir un conocimiento secular *per se*. Los judíos portugueses de Amsterdam no eran unas personas oscurantistas encerradas en un ghetto intelectual y cultural. Aquellos rabinos conocían perfectamente a los paganos clásicos de Grecia y Roma, como también a los clásicos modernos de Holanda, Francia, Italia y España. Y, al igual que muchos miembros de la comunidad, se interesaban por conocer la Europa contemporánea. El cabalista Aboab poseía incluso obras de pensadores tan «malditos» como Maquiavelo, Montaigne y Hobbes³⁹.

La respuesta debemos buscarla, por tanto, en las llamadas «herejías» y «malvadas opiniones» de Spinoza⁴⁰. La evidencia que confirma esta hipótesis se encuentra en el informe que un monje agustino, Tomás Solano y Robles, presentó a la Inquisición en 1659, cuando regresó a Madrid después de haber hecho un viaje que lo había llevado hasta Amsterdam a finales de 1658. Los inquisidores españoles seguían mostrando interés por el destino de los antiguos *marranos* en la Europa del norte que una vez habían estado bajo su dominio y que continuaban manteniendo conexiones con los conversos residentes en territorio español. Tomás les informó que había conocido en Amsterdam a Spinoza y a Prado, que al parecer cultivaban una mutua compañía después de sus respectivas excomuniones. Los dos les informaron de que alguna vez habían sido observantes de la ley judía, pero que más tarde «cambiaron de opinión» y fueron expulsados de la sinagoga por causa de sus ideas sobre Dios, el alma y la ley. A los ojos de la congregación, ambos «habían traspasado el umbral del ateísmo»⁴¹.

Las acusaciones de ateísmo son notoriamente ambiguas en la Europa moderna, y raramente ofrecen una clave de lo que realmente cree o dice creer el sujeto acusado. Pero si tomamos como guía las obras escritas por Spinoza, que en su gran ma-

yoría no fueron publicadas hasta después de su muerte, no es muy difícil imaginar lo que debían pensar –y posiblemente decir– hacia finales de 1655 y comienzos de 1656, sobre todo con la ayuda de los informes del Hermano Tomás y del que fue entregado al día siguiente a la Inquisición por el Capitán Miguel Pérez de Maltranilla, otro visitante reciente de Amsterdam. Porque todas las obras de Spinoza, tanto las que completó como las que dejó inacabadas (incluyendo sus últimos tratados), contienen ideas en cuya elaboración venía trabajando a partir de 1655.

Tanto en la *Ética*, la obra filosófica maestra de Spinoza comenzada en los primeros años de 1660, como en el *Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad*, una obra algo anterior (posiblemente de 1660, isolo cuatro años después de haber sido excomulgado!), que contiene muchas de las ideas desarrolladas luego en la *Ética*, con algunas de ellas expuestas prácticamente en toda su amplitud y otras solo de forma embrionaria, Spinoza niega básicamente que el alma sea inmortal en el sentido de que disfrute de algún tipo de vida después de la muerte. Aunque se esfuerza por garantizar que el alma (o parte de ella) es eterna y que pervive en Dios incluso después de la muerte del cuerpo, cree sin embargo que el alma personal perece con el cuerpo⁴². De modo que no hay nada que justifique la esperanza o el temor de un premio o un castigo eternos. De hecho, sugiere Spinoza, la esperanza y el temor son meramente emociones que las autoridades religiosas manipulan para mantener a su rebaño en un estado de devota sumisión. La noción de un Dios que actúa como un juez que dispensa premios y castigos está basada en una absurda e imposible antropomorfización. «Los líderes religiosos han mantenido que los dioses orientan todas las cosas para uso de los hombres a fin de que éstos los tengan en el más alto honor. Por eso ha sucedido que cada hombre haya ideado según su propio temperamento diferentes modos de adorar a Dios». ⁴³ La superstición, la ignorancia y el prejuicio son así las bases de toda religión organizada. En realidad, insiste Spinoza, Dios es simplemente sustancia infinita y, como tal, se identifica con la Naturaleza⁴⁴. Todo lo demás se desprende de la naturaleza de Dios con una necesidad absoluta. Spinoza niega asimismo que los seres humanos sean libres en

ningún sentido significativo, o que puedan hacer nada «por sí mismos» que contribuya a su salvación y a su felicidad eterna⁴⁵.

Una de las tesis primarias del posterior *Tratado teológico político* es que el Pentateuco, que recoge los cinco primeros libros de la Biblia Hebrea, no fue escrito de hecho por Moisés, ni sus preceptos son literalmente de origen divino. Aunque su enseñanza moral transmite ciertamente un «mensaje divino», la Biblia fue obra de una serie de autores y editores posteriores, y el texto que ha llegado a nuestras manos es el resultado natural de un proceso de transmisión histórica. Spinoza sostiene también que si los judíos son un pueblo «elegido» en algún sentido significativo, eso solo puede querer decir que han gozado de una «felicidad física temporal» y de un gobierno autónomo. Con la ayuda de Dios han sido capaces de preservarse a sí mismos durante un extenso período de tiempo como nación, como unidad social gobernada por ciertas leyes. La idea de los judíos como «pueblo elegido» no tiene ninguna significación metafísica o moral; y tal elección no es necesariamente algo exclusivo de ellos. Los judíos no son ni una nación superior, ni un pueblo que supere a todos los otros en sabiduría.

Por lo demás, si alguno insiste en defender por tal o cual razón que la elección de los judíos es una elección para siempre, no pienso contradecirle, siempre que admita que esta elección, larga o corta, como quiera que sea, en tanto que es particular a los judíos, no atiende sino a las ventajas del bienestar y al establecimiento de su Estado (puesto que solo en esto se distinguen unas de otras las naciones), pues en nada se diferencian respecto a la inteligencia y a la virtud verdaderas, no teniendo Dios sobre este punto ninguna clase de preferencias⁴⁶.

Y a esto añade que «si el espíritu de religión no afeminase sus almas, [...] podrían los judíos [...] reconstruir su Estado y ser de nuevo elegidos»⁴⁷.

Éstos no eran sentimientos que pudiesen granjearle a nadie las simpatías de una comunidad judía en el siglo XVII. Y hay razones convincentes para pensar que algunas de estas opiniones, que Spinoza empezó a trasladar a su pluma no más tarde de 1660, estaban ya bien maduras hacia 1656. Diversas fuentes

sostienen que inmediatamente después de su expulsión de la sinagoga, Spinoza compuso una *Apología* o «justificación» de su «abandono» de la religión judía⁴⁸. Pretendidamente escrito en español (según Bayle), este legendario manuscrito, que supuestamente llevaba el título de *Apología para justificarse de su abdicación de la sinagoga*, no pasó nunca por la imprenta ni ha sido jamás hallado. Si tal composición existió alguna vez, no era con seguridad algo que su autor tuviera intención de enviar a los *parnassim* o rabinos de la congregación; no hay razón alguna que autorice a pensar que Spinoza contemplara siquiera la posibilidad de dirigirse formalmente a aquellos que lo habían excomulgado⁴⁹. En esta primera expresión escrita de sus opiniones se encontraba, al parecer, gran parte del material que posteriormente aparecería en el *Tratado teológico-político*, incluyendo, presumiblemente, la negación del origen divino de la Torah y las manifestaciones relativas a «la elección del pueblo hebreo». Salomon van Til, profesor de teología en Utrecht y una de las fuentes de Bayle y de nuestros testigos en esta materia, escribió en 1684 que

este enemigo de la religión [Spinoza] fue el primero que tuvo la audacia de socavar la autoridad de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y trató de mostrar al mundo de qué modo esos escritos habían sido transformados y modificados muchas veces por los hombres y cómo habían sido elevados a la categoría de escritos divinos. Él (Spinoza) expuso detalladamente estas ideas en una disertación contra el Antiguo Testamento escrita en español bajo el título «Justificación de mi abandono del judaísmo». Pero, por consejo de sus amigos, ocultó este escrito y trató de insertar todas estas cosas de manera más hábil y económica en otra obra que publicó en 1670 bajo el título de *Tractatus teologico-politicus*⁵⁰.

De hecho, a lo que Van Til, Bayle y otros estaban aludiendo pudo haber sido un borrador inicial (o notas) de aquellas partes del *Tratado teológico-político* que se ocupan de la Biblia. Es posible que Spinoza estuviese trabajando de una forma u otra sobre este tratado en una fecha tan temprana como el final de la década de 1650. Esta posibilidad es sugerida, de hecho, en

una carta enviada por el regente de Rotterdam Adriaen Paets a Arnold Poelenberg, un profesor del seminario de los Repli- cantes en Amsterdam. Paets era un hombre culto, con simpatías arminianas, cuya postura a favor de la tolerancia religiosa era bien conocida. En su carta, fechada el 30 de marzo de 1660, observa que ha llegado a sus manos un cierto folleto (*libellum*),

un tratado teológico-político [*tractatum theologico-politicum*] de un autor que no es por cierto totalmente desconocido para usted, pero cuyo nombre debe quedar por ahora en la sombra. [El tratado] contiene un argumento de la mayor utilidad para estos tiempos, que no se puede encontrar en ninguna otra parte. Por encima de todo, el autor cuestiona sutil y rigurosamente la distinción entre leyes constitucionales y leyes naturales. Preveo que habrá muchos individuos, principalmente teólogos, que, dominados por sus emociones y detestables prejuicios [...] van a calumniar con gran pasión un libro que ellos no entienden⁵¹.

Si Paets está hablando verdaderamente de una versión inicial del *Tratado teológico-político*, entonces está vaticinando la eventual reacción pública ante la obra. Su descripción del contenido del manuscrito capta al menos parte de las doctrinas políticas del tratado de Spinoza, y, por cuanto sabemos, no había ninguna otra obra publicada en los Países Bajos en el siglo XVII con un título que contuviera la expresión *teologico-politicus*⁵². Puesto que las ideas políticas en la obra de Spinoza están tan íntimamente relacionadas con sus conclusiones teológicas, todo borrador del *Tratado* tendría que haber incluido, aunque quizás en forma rudimentaria, los elementos más importantes de su crítica de la Biblia y de la religión organizada. Aunque es significativa la ausencia en la carta de Paets de toda mención explícita de los pronunciamientos de Spinoza sobre la Biblia, él y Van Til pueden estar refiriéndose a la misma obra (o a diferentes partes de ella)⁵³.

Spinoza debió de haber empezado a meditar bastante pronto sobre los orígenes de la Torah, muy probablemente hacia el final de sus estudios –formales e informales– dentro de la comunidad judía. De hecho, sus conclusiones sobre el estatuto del

Pentateuco podrían ayudar a explicar su desilusión de la religión judía. Su familiaridad con el comentario de la Biblia del filósofo judío medieval Ibn Ezra, que sostenía que Moisés no pudo escribir todos los libros de la Biblia que tradicionalmente le han sido adscritos, proviene seguramente de un período anterior a su excomunión. Durante aquella época, Spinoza pudo haber leído también la obra de Isaac La Peyrère sobre los Adanitas, que fue publicada cuando La Peyrère, amigo de Menasseh, se encontraba en Amsterdam en 1655. La Peyrère sostiene, entre otras cosas, que la Biblia que ahora poseemos es en realidad una compilación de diversas fuentes. Todo lo cual hace plausible que Spinoza estuviera negando ya el origen divino de la Torah y la autoría de Moisés en la época de su *cherem*. Por eso, en el corazón mismo de su discusión de la Biblia en el *Tratado teológico-político*, afirma una y otra vez: «Nada escribo aquí que no esté fundado en una meditación larga y reposada»⁵⁴.

Además de estos rumores sobre antiguos tratados perdidos, hay fundamentos sólidos para creer que las ideas de las obras escritas de Spinoza –en particular las relativas a Dios, al alma y a la Torah– estaban ya en su mente (y posiblemente en su boca) a mediados de los años 1650. En primer lugar está el testimonio de un anciano que afirmaba haber conocido personalmente a Spinoza. Cuando el viajero alemán Gottlieb Stolle habló con él en 1704, éste le confirmó que la excomunión de Spinoza fue debida a su tesis de que «los Libros de Moisés eran obra de los hombres [*ein Menschlich Buch*], y por tanto no fueron escritos por Moisés»⁵⁵. También está el relato del «interrogatorio» al que sus compañeros estudiantes de la comunidad sometieron a Spinoza. En la cronología que establece Lucas de los sucesos que lo llevaron al *cherem*, abundan las referencias a las conversaciones sostenidas en el seno de la congregación sobre las opiniones de Spinoza; aquellos que lo conocían, y sobre todo los rabinos, sentían curiosidad por lo que el joven pudiera estar pensando. Lucas comenta –aunque esta anécdota no está confirmada por ninguna otra fuente– que «entre los más impacientes por asociarse con él, había dos jóvenes que, afirmando ser sus amigos más fieles, le pidieron que les expusiera sus opiniones reales. Los jóvenes le aseguraron que cualesquiera que estas

opiniones pudieran ser, no debía abrigar ningún temor, pues su curiosidad no tenía otro fin que el de aclarar sus propias dudas»⁵⁶. Acto seguido le sugirieron que una lectura atenta de Moisés y de los profetas lleva a la conclusión de que el alma no es inmortal y que Dios es material. «¿Qué te parece a ti?», preguntaron a Spinoza. «¿Posee Dios un cuerpo? ¿Es inmortal el alma?». Después de alguna vacilación, Spinoza mordió el anzuelo:

Confieso, dijo [Spinoza], que puesto que la Biblia no dice nada sobre lo no material o incorpóreo, nada impide creer que Dios tenga un cuerpo. Y aún con más razón cuando, como el Profeta dice, Dios es grande; pero es imposible comprender la grandeza sin la extensión y, por tanto, sin un cuerpo. En cuanto a los espíritus, es cierto que la Escritura no dice que sean sustancias reales y permanentes, sino meros fantasmas, llamados ángeles porque Dios hace uso de ellos para declarar su voluntad; y son de un tipo tal que los ángeles y todas las otras clases de espíritus son invisibles únicamente porque su materia es muy fina y diáfana, de suerte que solo pueden ser vistos de la misma manera que pueden verse los fantasmas: en un espejo, en un sueño, o durante la noche.

En cuanto al alma humana, «siempre que la Escritura habla de ella emplea la palabra “alma” simplemente en el sentido de vida, o de algo viviente. Sería inútil tratar de encontrar un pasaje en apoyo de su inmortalidad. En cambio, el caso contrario aparece en centenares de lugares, y nada es más fácil de probar».

Spinoza, por razones evidentes, no se fiaba de los motivos reales de la curiosidad de sus «amigos», e interrumpió la conversación en cuanto tuvo ocasión. En un principio, sus interlocutores pensaron que Spinoza se estaba burlando de ellos o que solo pretendía sorprenderlos al expresar tan escandalosas ideas. Pero tan pronto comprendieron que hablaba en serio, comenzaron a propalar la voz de «que la gente se engañaba si creía que Spinoza podría llegar a convertirse en uno de los pilares de la sinagoga; que era bastante más probable que fuera su destructor, y que no sentía más que odio y desprecio por la Ley de Moisés». Según Lucas, cuando Spinoza fue convocado

ante sus jueces, estos individuos presentaron testigos contra él, alegando que «se había mofado de los judíos llamándolos gentes supersticiosas nacidas y criadas en la ignorancia, que no conocían lo que era Dios y que, sin embargo tenían la audacia de describirse a sí mismos como Su pueblo, con el consiguiente desprecio de otras naciones»⁵⁷.

Y, finalmente, están los informes, más creíbles, del Hermano Tomás y del Capitán Maltranilla. Según sus testimonios ante la Inquisición, tanto Spinoza como Prado sostenían en 1658 que el alma no era inmortal, que la Ley «no era verdadera [*no era verdadera*]», y que no existía Dios, salvo en un sentido «filosófico»⁵⁸. En su declaración, Tomás dijo que

había conocido al Dr. Prado, un médico llamado Juan pero cuyo nombre judío desconocía, que había estudiado en Alcalá, y a un cierto de Espinosa, que él creía nacido en una de las villas de Holanda, pues había estudiado en Leiden y era un buen filósofo. Estos dos personajes habían profesado la Ley de Moisés, pero la sinagoga los había expulsado y aislado porque habían llegado al punto del ateísmo. Y ellos mismos le dijeron que habían sido circuncidados y que habían observado la Ley de los judíos, pero que habían cambiado sus creencias porque les parecía que la susodicha ley no era verdadera, que las almas morían cuando lo hacía el cuerpo, y que no existía un Dios salvo filosóficamente. Y por estas razones fueron expulsados de la sinagoga; y aunque lamentaban la ausencia del calor que solían encontrar en la sinagoga y su incomunicación de los demás, se sentían contentos de ser ateos, puesto que estaban convencidos de que Dios existe solo en un sentido filosófico [...] y de que las almas mueren con sus cuerpos, por lo cual no tenían ninguna necesidad de la fe⁵⁹.

Si Spinoza decía estas cosas sobre Dios, el alma y la Ley en 1658 –y nada menos que a personas extrañas!– entonces es más que verosímil que también las hubiera andado diciendo dos años antes, lo cual ayudaría a comprender el rigor con el que los directores de la congregación juzgaron sus «herejías» y «opiniones malvadas».

La «verdad» de la Torah y la existencia de un Dios creador libre, instaurador de leyes y juez –en lugar de una «sustancia

infinita» sin más-, son dos dogmas centrales e indispensables (según Maimónides) de la religión judía. Ambos se encuentran entre los trece artículos de fe que Maimónides considera que son creencias obligatorias para todo judío. Constantemente insiste en que el primer principio fundamental es la existencia de un Dios creador; y el quinto principio establece que Dios está separado de todos los procesos naturales, y que solo él es un agente totalmente libre. El octavo principio afirma que la Torah provino de Dios⁵⁹. En la *Mishneh Torah* sigue insistiendo en que «aquel que diga que la Torah no tiene origen divino» será «separado y destruido»⁶⁰. Los *chachamim* de Amsterdam, especialmente Mortera y Menasseh, tenían a Maimónides en muy alta estima; y es seguro que el rabino principal consultaría con bastante asiduidad al gran *chachman* del siglo XII en cuestiones de *halacha*⁶¹.

De la misma importancia, y quizá con mayor relevancia práctica, es el hecho de que la inmortalidad del alma y el origen divino de la Torah fueran cuestiones de jurisdicción directa de los rabinos de la congregación Talmud Torah. Fue su negación de la inmortalidad del alma y de la validez de la Ley oral, entre otras cosas, lo que provocó la dura reacción de éstos contra Uriel da Costa. Y cuando Mortera argumentaba en su debate con Aboab, a mediados de los años 1630, sobre el castigo eterno de las almas de los pecadores no arrepentidos, estaba revelando su irreductible compromiso con una doctrina rigurosa de la inmortalidad. Porque semejante castigo requeriría, evidentemente, la existencia eterna del alma tras la muerte del cuerpo. De hecho, Mortera había escrito unos diez años antes una extensa obra defendiendo la inmortalidad del alma⁶². Y en 1652, Menasseh publicó su propia *Nishmat Chaim*, en la que insistía en que «la creencia en la inmortalidad del alma» es «el fundamento y el principio esencial» de la fe judía⁶³.

Por lo que se refiere a la veracidad de la Ley, si Spinoza hubiera expresado en 1656 sus ideas sobre esta cuestión, habría atraído sobre él toda la furia de Mortera, cuya *magnum opus* era precisamente una amplia defensa del origen divino y la *verdad* de la Torah. Es cierto que Mortera no empezó a escribir su *Tratado sobre la verdad de la Ley de Moisés* hasta 1659, pero no hay la menor duda de que las cuestiones que aborda en esta

obra (incluyendo la «prueba» de la divinidad de la Ley Mosaica) venían ocupando su mente desde hacía tiempo. Este tópico recurre varias veces en sus sermones⁶⁴.

De modo que si en los años 1655-56 Spinoza negaba la inmortalidad del alma (juntamente con las doctrinas con ella relacionadas del premio y el castigo eternos) y el origen divino de la Torah –y hay un buen cuerpo de evidencias que sugieren que así lo hacía– no pudo haber escogido un conjunto de asuntos más peligroso. Y no podía ignorar el riesgo que corría. Con sus conocimientos y experiencia, es imposible que no supiera la reacción que sus opiniones iban a provocar entre los *chachamim*. En otra historia inverosímil e inverificable, aunque impresionante, Lucas afirma que al escuchar los informes de los jóvenes que habían sonsacado a Spinoza sus opiniones, Mortera se mostró inicialmente incrédulo y les animó a que continuaran interrogándolo, para que ellos mismos comprobasen que estaban equivocados. Más aún: cuando se enteró de que Spinoza había sido conducido ante la Beth Din, corrió a la sinagoga alarmado por «el peligro que amenazaba a su discípulo». Pero una vez allí no tardó en descubrir que los rumores eran realmente ciertos:

Le preguntó [a Spinoza] si recordaba el buen ejemplo que él había introducido en su alma. Si su rebelión era el fruto del cuidado que él mismo había puesto en su educación. Y si no temía caer en las manos del Dios viviente. [Mortera] le dijo que el escándalo era grande, pero que aún había tiempo para el arrepentimiento⁶⁵.

La naturaleza e intimidad de las relaciones de Mortera con Spinoza y su papel en el proceso disciplinario han suscitado más de un debate. Sin duda que se añadiría un elemento sentimental al drama si el jefe de los rabinos –una figura formidable entre lo mejor de su época– hubiera manifestado alguna respuesta emocional ante el destino de su discípulo favorito. Uno puede imaginar algún sentimiento de tristeza ante la separación del joven del judaísmo, entremezclado con otros de cólera por el hecho de que sus esfuerzos por educarlo y perfeccionarlo hubieran sido vanos. Pero, por desgracia, es impo-

sible asegurar con ningún asomo de certeza cuál fue el papel de Mortera en la excomunión de Spinoza, ni cuáles fueron sus sentimientos personales sobre la apostasía de su discípulo. En último extremo, pudo haber sido incluso decisión suya que el texto extraordinariamente duro del *cherem* que él se había traído de Venecia fuera desempolvado y usado contra Spinoza (y no, curiosamente, contra Prado, que fue proscrito poco tiempo después que Spinoza y, al parecer, prácticamente por las mismas causas).

* * *

Entre los investigadores spinozianos se ha establecido con frecuencia una especie de juego, en el que cada uno especula sobre la identidad de los responsables de las ideas «heréticas» de Spinoza acerca de la religión, Dios, el alma, la política y las Escrituras. En esencia, el juego consiste en una búsqueda de los «corruptores» del joven Spinoza y, por extensión, de las causas remotas que forzaron su apartamiento de la comunidad judía. Según algunos, el pensamiento heterodoxo de Spinoza fue moldeado en su primera juventud por varias influencias externas a la congregación sefardí; otros insisten en que no es necesario ir más allá de ciertas tendencias heterodoxas existentes en el seno mismo de la comunidad judía de Amsterdam. En cierto sentido, la cuestión está orientada al fracaso, no porque no puedan darse por seguras determinadas respuestas, sino, sobre todo, porque una investigación adecuada tendría que tener en cuenta *todos* los diversos contextos a la vez, además de la propia erudición e innegable originalidad de Spinoza.

Desde los inicios de sus años veinte, Spinoza vivía ya dentro de una red relativamente compleja de influencias intelectuales y espirituales, muchas de las cuales se reforzaban mutuamente. Antes de volverse seriamente hacia el estudio de los filósofos gentiles, conocía probablemente obras tales como la *Guía de perplejos*, de Maimónides, el *Diálogo sobre el amor*, del platónico del siglo xvi Judah Abrabanel (León Hebreo), en el que hay muchos elementos que más tarde volverían a aparecer en los escritos de Spinoza⁶⁶, y el *Sefir Elim* (Libro de los dioses), un tratado sobre la ciencia de Galileo que fue publicado por Menasseh⁶⁷.

Y cualesquiera opiniones que Spinoza hubiera podido adquirir a través de sus lecturas de textos filosóficos judíos y de sus contactos con individuos heterodoxos de la comunidad judía sobre la naturaleza del alma humana, estatuto de las Escrituras o la relación entre Dios y la creación, podrían apoyarse en (y ser apoyadas a su vez) por lo que él mismo habría oído sobre la «verdadera» religión y la moralidad en boca de los diversos cristianos disidentes con los que mantuvo contactos desde 1654 en adelante.

Aunque Van den Enden jugó algún papel en la educación filosófica y política de Spinoza, el desarrollo de sus opiniones sobre religión y las Escrituras encontró probablemente un mayor sustento en otro escenario⁶⁸. Entre los amigos más íntimos de Spinoza en este período, incluyendo sus contactos mercantiles de la Bolsa de Amsterdam, se contaba una serie de individuos que asistían regularmente a las reuniones de los Colegiantes que venían celebrándose en Amsterdam desde 1646. Estos Colegiantes –llamados así por el nombre de «colegios» que recibían sus reuniones dominicales quincenales– estaban compuestos por Mennonitas, Replicantes y miembros de otras sectas cristianas reformadas disidentes que buscaban una forma de culto menos dogmática y más democrática. Al igual que los Cuáqueros, a cuyas «reuniones» se asemejaban estos encuentros en su estructura igualitaria y no jerárquica, los Colegiantes rehuían toda teología oficial y se negaban a ser dirigidos por ningún predicador. Cualquier adulto que se sintiera llamado a ello podía, en sus sesiones de culto/estudio, tomar la palabra y elaborar su propia interpretación de las Escrituras.

La primera comunidad de Colegiantes se formó en 1619 en Warmond, en parte como respuesta a las reaccionarias resoluciones del Sínodo de Dort, que había expulsado a los Replicantes de la Iglesia Reformada. El grupo trasladó pronto su base de operaciones a Rijnsburg, justo a pocas millas de Leiden. Hacia los años 1640 había «colegios» en varias ciudades de los Países Bajos, incluyendo Groningen, Rotterdam y, sobre todo, Amsterdam. Tratando de mostrarse circunspecto, el grupo de Amsterdam celebraba usualmente sus encuentros en las casas de sus miembros, aunque era sabido que a veces se reunían

en la librería de Jan Rieuwertsz llamada «Libro de los mártires», o (tratando de gozar de algún respiro del acoso de los predicadores calvinistas) en la sacristía de la comunidad Anabaptista. Los asistentes a estas reuniones rezaban y leían juntos, interpretaban las Escrituras y discutían libremente sobre su fe. Estaban convencidos de que tanto la Iglesia Reformada oficial como las iglesias disidentes organizadas no eran mucho mejores que la Iglesia Católica cuando caían en un sectarismo dogmático. Para ellos, el verdadero cristianismo era no confesional, pues consistía simplemente en un amor evangélico a los seres humanos y a Dios, y en la obediencia a las palabras originales de Jesucristo, no mediatizadas por ningún comentario teológico. Más allá de las pocas verdades simples y generales contenidas en las enseñanzas de Jesús, cada individuo tenía el derecho a creer lo que quisiera, y nunca el derecho a perseguir a los otros por sus creencias. Creían también que la salvación no se alcanza mediante ciertos ritos o signos supersticiosos, ni por pertenecer a un culto organizado, sino solo a través de una sincera y cordial fe interna.

Los Colegiantes no utilizaban pastores: todo el que se sintiera inspirado para hablar en una reunión podía hacerlo. Rechazaban toda doctrina sobre la predestinación, por parecerles incompatible con la libertad cristiana, y (al igual que los Anabaptistas, que por cierto abundaban entre los miembros de los Colegiantes) recomendaban el bautismo solamente por libre consentimiento del individuo adulto. Anticlericales hasta la médula, los Colegiantes buscaban liberar a la Cristiandad de las restricciones impuestas sobre el culto y las propias acciones por las religiones institucionalizadas. La acción moral era para estos pacíficos «cristianos sin Iglesia» (por usar la famosa frase de Kolakowski) más importante que cualquier conjunto de dogmas. El verdadero sentimiento religioso y el comportamiento apropiado que lo acompaña solo podrían florecer cuando el sentimiento, el pensamiento y el lenguaje se vieran liberados de todo poder eclesiástico⁶⁶.

Entre los fundadores de los Colegiantes de Amsterdam se encontraba Adam Boreel (1603-65), un culto y comprometido defensor de la libertad y de la igualdad para todos los que desearan expresar su fe sinceramente y sin trabas. Para Boreel,

la única autoridad reconocida en cuestiones espirituales era la palabra directa de la Biblia, abierta para todo el que quisiera leerla o interpretarla (y discutirla) por sí mismo. El mensaje de las Escrituras era simple y neutral respecto a las formas particulares que pudiera revestir el culto de cada día. Boreel era amigo íntimo de Menasseh ben Israel —quien pudo habérselo presentado a Spinoza, con el que hubiera podido conversar en portugués o en español⁷⁰— y se mostraba ecuménico en sus intentos de animar a judíos, luteranos y cuáqueros a unirse al movimiento⁷¹.

No tardaron mucho tiempo los calvinistas ortodoxos en sospechar de los Colegiantes y en acusarlos —tal vez con razón en algunos casos— de ser antitrinitarios. El clero Reformado cayó sobre ellos, tal como lo había hecho sobre los Replicantes unas décadas antes, en particular porque consideraban aquellas reuniones como reductos del Socianismo, seguramente la más vilipendiada y perseguida de las doctrinas antitrinitarias. Además de negar la naturaleza tripartita de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, los seguidores del teólogo italiano del siglo XVI Fausto Sozzini rechazaban también la divinidad de Cristo y la doctrina del pecado original, verdades todas ellas consideradas fundamentales por los líderes de la Iglesia Reformada. En 1653, en el calor de una furiosa campaña contra el Socianismo, los *predikanten* calvinistas lograron persuadir a los Estados de Holanda y de Friesland Occidental para que publicaran un edicto —dirigido principalmente contra los Colegiantes— que prohibiera la formación de «conventículos» antitrinitarios (especialmente los Socinianos). Los miembros del grupo de Boreel procuraron pasar desapercibidos, esperando así beneficiarse de la actitud generalmente tolerante de los regentes de Amsterdam. Pero la persecución de Colegiantes duraría en algunas provincias hasta el siglo siguiente⁷².

No es en absoluto descartable que Spinoza asistiera a esas reuniones de Colegiantes ya antes de su expulsión de la comunidad judía, tal vez desde finales de 1654. Al menos, antes de la ruptura estaba ya muy bien relacionado con un buen número de Colegiantes, y algunos de ellos pudieron muy bien haberle animado a que los acompañase a alguna de sus reuniones⁷³.

Muchas de las amistades más íntimas y duraderas de Spinoza comenzaron en torno a esta época. Entre ellas se contaban Simon Joosten de Vries, Pieter Balling y los Mennonitas Jarig Jellesz y Jan Rieuwertsz, todos ellos miembros del «colegio» de Boreel en Amsterdam. Con su conocimiento del hebreo y de la Torah, Spinoza debió ser sin duda un elemento valiosísimo para aquellos inveterados lectores de las Escrituras. E, inversamente, para Spinoza debieron de ser de enorme interés las opiniones morales y religiosas de Boreel y de sus colegas. Liberales en su política, tolerantes en su religión, no doctrinarios en su interpretación de las Escrituras, y en general anticlericales, los Colegiantes tuvieron que ejercer gran fascinación sobre Spinoza⁷⁴.

Pese a todos estos intereses extracurriculares, Spinoza seguía siendo, antes de julio de 1656, un miembro (activo, según todas las apariencias) de la congregación Talmud Torah. Y sus ideas, aunque tal vez vivificadas por sus contactos colegiantes, encontraron al parecer un rincón acogedor en el mismo distrito de Vlooienburg, en donde la heterodoxia, el escepticismo e incluso el franco descreimiento no eran infrecuentes. Los rabinos ponían todo su empeño en mantener la cohesión religiosa y la corrección doctrinal en una población de judíos cuyas filas se veían engrosadas día a día por la inmigración de los conversos. Teniendo aún presente la tragedia de Da Costa, los rabinos estaban particularmente en guardia contra las opiniones heterodoxas sobre los principios más fundamentales de la fe judía, tales como el de la naturaleza del alma y el estatuto de la Ley. Pero, dado el carácter cosmopolita de su joven comunidad y el trasfondo de muchos de sus miembros, su tarea era por necesidad sumamente difícil. No solo los antiguos *marranos* se mostraban reacios a abandonar unas creencias y prácticas que habían sido mantenidas por sus familias durante generaciones, sino que (como en el caso de Da Costa) se encontraban a menudo con que el judaísmo al que habían «retornado» no era exactamente lo que ellos habían creído (o esperado) que fuera.

Entre los recién incorporados al judaísmo se encontraba un tal Juan de Prado, que acababa de instalarse en Amsterdam⁷⁵. Prado había nacido en 1612 en Andalucía, en el seno de una familia de conversos judaizantes. Estudió medicina en la universidad de Toledo y se doctoró en 1638. Ya en 1639 animaba

a otros *marranos* a observar la ley judía, una actividad que naturalmente atrajo la atención de la Inquisición. Sin embargo el propio Prado no fue arrestado nunca por el Santo Oficio, aunque sí lo fueron en algún momento su esposa y otros miembros de su familia. Esto no les impidió permanecer en España durante una serie de años, pero hacia principios de la década de 1650 Prado se dio cuenta de que vivir dentro de los dominios de la Inquisición se estaba convirtiendo en algo demasiado peligroso. El hecho que lo impulsó a cambiar fue, probablemente, la confesión bajo tortura de uno de sus parientes quien dijo que Prado lo había persuadido para que retornase al judaísmo. Prado se aseguró una cita como médico personal del arzobispo de Sevilla, Domingo Pimentel, que entonces se encontraba en Roma para hacerse cargo de sus nuevos deberes como miembro del Colegio Cardenalicio. Y este encargo le permitió salir ileso de España acompañado de su esposa y de su madre. Pero no permaneció mucho tiempo en Roma, y hacia 1654 Prado se instaló en Hamburgo, donde cambió su nombre por el de «Daniel» y se hizo miembro activo de la congregación sefardí. Su estancia en esta ciudad fue aún más corta, y en algún momento de 1655 llegó a Amsterdam, ingresó en la congregación Talmud Torah y se registró en el *collegium medicum* de la ciudad a fin de practicar la medicina. Pero su práctica médica no debió de resultar muy lucrativa, porque nunca tuvo que pagar ni una *finta* a la comunidad y a menudo tuvo que ser ayudado por la caridad de la congregación⁷⁶. Sus «opiniones malvadas» fueron lo bastante serias como para provocar una admonición (y posiblemente una excomunión, o al menos la amenaza de ella) de la *ma'amad*, que obligó a Prado a retractarse y a modificarlas. En consecuencia, en el verano de 1656, más o menos paralelamente a la *cherem* de Spinoza, Daniel de Prado organizaba su *theba* en la sinagoga y leía el siguiente documento⁷⁷:

Habiendo sostenido opiniones malvadas y habiendo mostrado poco celo en el servicio de Dios y de la Santa Ley, monté esta plataforma por orden de los *Senhores* de la *ma'amad* y, por mi propia y libre voluntad, confieso delante del bendito Dios y de su Santa Ley, delante de toda esta santa comunidad, que he pecado y errado, con palabras y también con acciones, contra el

bendito Dios y su Santa Ley, y causado escándalo en esta santa comunidad⁷⁸. Me arrepiento profundamente de todo esto y humildemente pido perdón a Dios y a la Santa ley, y a toda esta comunidad por el escándalo que he provocado en ella. Asumo gustosamente la pena prescrita por los rabinos, y prometo no volver a cometer nunca tan horrendos pecados. Les ruego a ustedes que pidan al Señor del universo que perdone mis pecados y que tenga piedad de mí. Caiga la paz sobre Israel⁷⁹.

Al parecer, la retractación de Prado fue todo menos sincera, y él continuó transitando por el mismo camino. Por ello la *ma'amad* ordenó una investigación de su conducta y de la de Daniel Ribera, un amigo de Prado que enseñaba materias no religiosas en una escuela especial que la congregación había montado para estudiantes pobres. Varios alumnos de esta escuela denunciaron a Prado y a Ribera por sus «acciones escandalosas», como la de imitar burlescamente a los judíos cuando se encaminaban a la sinagoga, y alardear de falta de respeto por la *ma'amad*. Se afirma que Prado habría dicho: «Al parecer, esos pequeños judíos desean establecer una Inquisición en Amsterdam». Según las denuncias de los estudiantes, planeaban también componer una serie de cartas «escandalosas e inmorales» y dejar copias de ellas en la casa de Mortera y en su *yeshiva*. Junto a estas provocaciones, se informó que tanto Prado como Ribera, que provenía de una familia de cristianos viejos (su nombre original era José Carreras y Coligo) pero se había convertido al judaísmo en 1653, habían hecho ante los estudiantes varias observaciones heréticas. Entre otras cosas, uno de los jóvenes afirmó que Prado le había dicho que no estaba prohibido cortarse el pelo o llevar dinero en el Shabbat. Los miembros de la *ma'amad*, juntamente con los rabinos Mortera y Aboab, quedaron persuadidos de que era preciso hacer algo. Ribera abandonó Amsterdam cuando la investigación estaba todavía en marcha (diciéndole a uno de sus alumnos que se iba a visitar a un hermano que residía en Bruselas, aunque, como Revah averiguó, entró realmente en Inglaterra como miembro de la Iglesia Anglicana⁸⁰), pero Prado siguió en la ciudad. El 4 de febrero de 1658 fue dictada contra él un *cherem* –que posiblemente era su segundo:

Puesto que Daniel de Prado había sido acusado por varios testigos ante los *Senhores de la ma'amad* de haberse comportado escandalosamente, de haber intentado seducir nuevamente a distintas personas con sus detestables opiniones acerca de la Sagrada Ley, los *Senhores de la ma'amad*, con el consejo de los rabinos, han decidido por unanimidad que el llamado Daniel de Prado sea excomulgado y expulsado de la nación. Bajo amenaza de la misma excomunión, ordenan que ningún miembro de esta Santa Comunidad se comunique con él, ni verbalmente ni por escrito, ni en esta ciudad ni fuera de ella, a excepción de los miembros de su familia. Quiera Dios preservar del mal a su pueblo, y caiga la paz sobre Israel⁸¹.

Prado quedó destrozado. A diferencia de Spinoza, él no deseaba en absoluto abandonar la comunidad. Además, y también a diferencia de Spinoza, él era prácticamente un recién llegado a los Países Bajos, sin conexiones familiares ni profesionales, y probablemente conocía muy mal el holandés. Y lo que es más importante, dependía de la ayuda financiera de la congregación. El Hermano Tomás, el monje agustino que informó a la Inquisición en España, observó que Prado le había confesado «lo mucho que lamentaba la perdida de la caridad que había venido recibiendo de la sinagoga»⁸². La *ma'amad*, sensible a las dificultades de su situación y a las necesidades de su familia, le ofreció ayudarlos a reinstalarse en ultramar «en alguna región en donde se practicara el judaísmo». Prado declinó la oferta, insistiendo en su inocencia y pidiendo que se le levantase la excomunión. Su hijo David escribió una carta a los líderes de la comunidad en defensa de la fe ortodoxa de su padre y contra la injusticia de los procedimientos empleados contra él. Mostraba un particular resentimiento ante el modo en que Prado había sido tratado por el rabino Mortera, quien optó por insultar y atacar, en lugar de enseñar y reformar⁸³. El propio Prado apeló a la *ma'amad* de la comunidad sefardí de Hamburgo, a la que una vez había pertenecido, para que intercediera por él, a lo cual se negó la congregación alemana. En algún momento después de 1659, Prado abandonó Amsterdam. Eventualmente se instaló en Amberes, fuera de las Provincias Unidas, en donde había una comunidad judío-portuguesa.

En el curso de su defensa, Prado admitió que, aunque no había sido acusado de ninguna transgresión explícita de la ley judía (lo cual era falso, puesto que los alumnos de Ribera afirmaron que los dos amigos comieron frutos prohibidos y compraron carne, dulces y queso a comerciantes gentiles, como también que habían violado las restricciones sobre diversas actividades durante el Sabbath), pudo sin ambargo haber expresado «inadvertidamente» algunas opiniones heréticas⁸⁴.

No es difícil imaginar cuáles fueron esas opiniones si partimos del testimonio a la Inquisición del Hermano Tomás y del Capitán Maltranilla. De acuerdo con este monje –que lo describe como un individuo «alto y delgado, con una gran nariz, de tez morena, pelo negro y ojos negros»– Prado (al igual que Spinoza) negaba en 1658 la «verdad de la Ley de Moisés», y afirmaba que Dios existía «solo filosóficamente» y que el alma no era inmortal, sino que moría con el cuerpo⁸⁵. La información recogida de los alumnos de Ribera por los investigadores de la congregación corrobora que éstas eran justamente la clase de cosas que los dos iban propalando desde hacía varios años. Prado negaba tanto la inmortalidad del alma como la resurrección del cuerpo, al igual que el origen divino de la Torah. Igual que Ribera, insistía en que la Ley Mosaica no era diferente de los conjuntos de leyes observados por otras religiones, todas ellas apropiadas para niños y otros individuos que no hubieran alcanzado el estadio adecuado de inteligencia y entendimiento. Mas para los adultos libres y responsables, la única autoridad a seguir era la razón misma. De los ataques de Orobio de Castro a las opiniones de Prado, al igual que de otros documentos, se desprende asimismo que Prado negaba que la ley escrita u oral tuviera su fuente en una revelación de Dios, mientras afirmaba que, tal como ahora existen, las Escrituras no son más que la recopilación de una serie de escritos humanos. Se burlaba de la pretensión de los judíos de ser «el pueblo elegido» de Dios, y ridiculizaba la Torah diciendo que era un conjunto inútil de antropomorfismos. Prado sostenía también, al parecer, que no hay demostración de que el mundo haya tenido un comienzo en el tiempo, con lo cual rechazaba el relato bíblico de la creación (aunque en su defensa negó haber sostenido nunca semejante tesis). Finalmente, la contraofensiva de

Orobito indica que Prado afirmaba que Dios no era el creador, ni el gobernador, ni el juez del universo. En una palabra, como el Hermano Tomás afirmó, que Dios existía «solo filosóficamente»⁸⁶.

Existe, por tanto, una notable convergencia entre las opiniones que, según se dice, difundía Prado por los años 1655-57, y las que casi con seguridad mantenía Spinoza en aquella misma época. Que había una estrecha relación intelectual e incluso personal entre los dos apóstatas –una relación que tenía sus raíces en sus mutuas conexiones con la *yeshiva* de Mortera– está sugerido por el poeta Daniel de Barrios. En su escrito de 1683, *De Barrios retrata pintoresca pero inequívocamente a la pareja formada por Spinoza y Prado*:

Desde el año de su feliz fundación, el grupo llamado Corona de la Ley (el Keter Torah, de Mortera), no ha dejado nunca de sobresalir en el árbol académico gracias a las hojas doctrinales escritas por el *Sapientissimo* Saul Levi Mortera, cuyo intelecto está siempre sometido al consejo de la Sabiduría y su pluma entregada en manos de la Especulación, en defensa de la religión y en contra del ateísmo. Los *Thorns* (*Espinós* en español) son aquellos que, en los *Campos* (*Prados*) de la impiedad, buscan brillar con el fuego que los consume, mas el celo de Mortera es una llama que arde alimentada con las ramas de la Religión y que no será extinguida jamás⁸⁷.

Estas líneas de Barrios no son más que una glosa de las frases escritas por Abraham Peyrera diecisiete años antes: «¿Qué es este mundo sino un suelo estéril, un campo lleno de cardos y espinos, un prado verde lleno de serpientes venenosas?»⁸⁸.

Los testimonios del Hermano Tomás y del Capitán Maltranilla afirmando, en términos menos metafóricos, que en su ostracismo de la comunidad judía, Spinoza y Prado se prestaban compañía mutua en Amsterdam –Maltranilla dice que ambos se reunían regularmente con otros en la casa de José Guerra, un noble procedente de las Islas Canarias– desvanecen cualquier duda razonable de que Spinoza y Prado fueran amigos íntimos

incluso antes de julio de 1656, cuando los dos eran todavía miembros de la congregación Talmud Torah. Orobio de Castro (que no llegó a Amsterdam hasta 1662, bastante después de que todos estos sucesos hubieran ocurrido), Peyrera, Barrios y otros miembros de la comunidad no dudaron nunca de que las apostasías de Spinoza y Prado estaban ligadas. La retractación contrita y la apología de Prado está registrada en los libros de la comunidad justamente en la página anterior a la de la *cherem* de Spinoza, posiblemente para indicar que los dos fueron excomulgados por la *ma'amad* en la misma época (con la única diferencia de que Prado pidió perdón). Un historiador reciente llega incluso a decir que para los judíos portugueses de Amsterdam del siglo xvii no hubo nunca de hecho un proceso «Spinoza», sino solo un proceso «Spinoza/Prado»⁸⁹.

Las ideas heréticas de Spinoza pudieron muy bien encontrar una buena recepción colegial e incluso un estímulo –si no su fuente– entre algunos de los antiguos *marranos* de dudosa ortodoxia que formaban parte de la comunidad judía portuguesa de Amsterdam⁹⁰. Los Colegiantes, cuyas ideas sobre la religión y la moralidad tenían mucho en común con las de Spinoza, no se cuestionaban la inmortalidad del alma ni afirmaban que Dios existiera «solo en un sentido filosófico»⁹¹. Tampoco, por lo que sabemos, negaban el origen divino de la Torah. Que el locuaz Dr. Prado, casi veinte años mayor que Spinoza, fuera el «corruptor» de su joven amigo es imposible afirmarlo con seguridad⁹². Más verosímil parece la dirección contraria: con su extraordinaria educación (incluso abortada como fue), Spinoza no tenía mucho que aprender de Prado (cuyo conocimiento del hebreo era escaso o nulo) sobre la interpretación de las Escrituras; y su conocimiento de la filosofía (judía y gentil) debía haber proporcionado a su mente inquisitiva el suficiente bagaje para meditar por sí solo sobre la naturaleza del alma y de Dios.

Si hubiera que buscar un «corruptor» de Spinoza, el culpable real debería ser en cierto sentido la propia Amsterdam, poblada de ex jesuitas radicales, Colegiantes con tendencias Socinianas, judíos apóstatas, posiblemente incluso cuáqueros y libertinos librepensadores. Las ideas heterodoxas florecían con facilidad en aquella ciudad comparativamente tolerante y liberal. Los escri-

tores y editores, si eran lo suficientemente prudentes y procuraban actuar dentro de la ley, podían diseminar sus ideas y sus productos sin demasiado riesgo. Y si guardaban una cierta discreción y no alteraban la paz, los disidentes religiosos de todas las iglesias –incluso, en algunas épocas, los católicos– podían practicar su religión (o dejar de practicarla) del modo que les pareciera más adecuado. Los calvinistas más estrictos se mantenían siempre en guardia contra los heréticos y los incrédulos, intentando constantemente despertar a la clase dirigente de su sueño no dogmático. Pero los miembros de la clase directora municipal se mostraban remisos a poner en peligro el equilibrio social relativamente pacífico (por no hablar de la resonancia cultural) tan crucial para el progreso económico de Amsterdam. Al aventurarse más allá del Houtgracht en la ampliación de sus negocios y de su conocimiento del latín, Spinoza supo obtener ventajas de las oportunidades intelectuales que la ciudad le ofrecía. Aunque había otros judíos en la comunidad que compartían sus dudas sobre la Ley Mosaica, la providencia de Dios y la inmortalidad del alma, es absolutamente evidente que Spinoza recibía también importantes estímulos de lo que leía en la escuela de Van den Enden y de lo que observaba entre los disidentes reformados con los que pasaba su tiempo.

* * *

El contexto que rodeó al *cherem* de Spinoza superaba con mucho una cuestión de «asuntos internos» por la cual la congregación sefardí castigaba la desviación doctrinal y los actos de desobediencia de uno de sus miembros rebeldes. Al igual que las otras excomuniones del período, la expulsión de Spinoza encuentra sin duda parte de su explicación en lo que Yosef Kaplan ha llamado la «función social» de la *cherem*, su papel de instrumento disciplinario utilizado por la *ma'amad* para preservar la ortodoxia religiosa y la conformidad moral dentro de la comunidad. En la medida en que las acciones y las opiniones de Spinoza eran una amenaza para los gobernadores de la *kehillah* y para los proyectos rabínicos de una comunidad unificada y uniforme –una de cuyas funciones era la de educar a sus miembros en el judaísmo tradicional y reintegrar en él a los

recién llegados–, esas acciones y opiniones tenían que estar sujetas a una censura muy rigurosa. Pero el caso tenía también dimensiones políticas.

Hay un sentido muy obvio y muy directo de esta dimensión. Las convicciones políticas del Spinoza maduro, y probablemente también las de su juventud, eran profundamente democráticas. En sus ideas sobre el Estado y la sociedad, Spinoza era un liberal republicano para quien la soberanía reside en la voluntad de pueblo. Defendía continuamente la libertad de pensamiento y de lenguaje, y una política en la que los derechos de los ciudadanos estuvieran protegidos contra toda clase de abusos del poder. Por otra parte, los líderes de la comunidad judío-portuguesa de Amsterdam eran mercaderes ricos que dirigían los asuntos de la comunidad de una manera autocrática. Habían hecho una apuesta sustancial por el *status quo* holandés –una oligarquía– y sus opiniones políticas debieron de ser más bien conservadoras. Algunos de ellos pudieron apoyar incluso a la facción orangista holandesa, el partido que trabajaba por el retorno de una jefatura estatal quasi monárquica. Por tanto, las convicciones democráticas de Spinoza, y sus contactos con posibles revolucionarios como Van den Enden y con radicales sociales como los Colegiantes (muchos de los cuales se mostraban claramente críticos del capitalismo), debieron enfurecer a los *parnassim*⁹³.

Pero en el caso de Spinoza hay una dimensión política aún más interesante y sustancial. Como población de refugiados extranjeros –y muchos de los miembros de la congregación eran solo recién llegados de Iberia– los judíos tenían conciencia de su dependencia de la buena voluntad de sus anfitriones holandeses. Aunque la vida en la República Holandesa pudiera asemejarse superficialmente a los idílicos paisajes de Ruisdael o a los pulcros interiores sociales de Vermeer y De Hooch, los judíos conocían perfectamente las tensiones políticas y las divisiones teológicas que corrían bajo la superficie de la sociedad holandesa en el siglo XVII, y sus potenciales peligros. Cada vez que los elementos intolerantes de la Iglesia Calvinista empezaban a dominar –como ocurrió en 1618 y nuevamente a finales de la década de 1640–, los judíos, los católicos y los protestantes

disidentes sentían su vulnerabilidad ante las fuerzas reaccionarias.

Cuando se permitió oficialmente a los judíos establecerse en Amsterdam en 1619, el consejo de la ciudad les ordenó expresamente que se guardasen de manifestar ningún tipo de críticas, escritas o verbales, de la religión cristiana, que regulasen su conducta y que se aseguraran de que los miembros de la comunidad observaran estrictamente la ley judía. Esto ocurría inmediatamente después del Sínodo de Dort, cuando los calvinistas expulsaron a los Replicantes y afirmaron su control sobre la Iglesia Reformada. La advertencia a los judíos podría ser, al menos en parte, un esfuerzo para asegurarse de que los recién llegados sabrían cuidar de sí mismos, cuanto menos en materias religiosas. Los sefardíes se encontraban por tanto en una situación precaria: eran refugiados que vivían en una sociedad desgarrada por disputas religiosas; pero eran tolerados e incluso se les permitía practicar su religión. La ciudad de Amsterdam les había dicho oficial y explícitamente que conservaran limpia su casa, que reforzaran la ortodoxia judía y que no permitieran que sus negocios se apoderaran de la arena holandesa. Estas advertencias debieron crear en los judíos un profundo sentimiento de inseguridad y un vivo deseo de evitar a toda costa todo incidente que pudiera atraer la atención de las autoridades de Amsterdam hacia su comunidad o provocar juicios desfavorables contra ella.

Casi veinte años más tarde seguía aún viva entre los sefardíes una evidente sensibilidad por la imagen que su pueblo pudiera presentar ante los holandeses. En las regulaciones adoptadas en 1639, cuando se fundieron las tres congregaciones, se introdujo una prohibición expresa contra las celebraciones públicas de las bodas o los desfiles mortuorios, a fin de evitar que los no judíos pudieran sentirse molestos por la exhibición y que se les culpara de los posibles disturbios subsiguientes. De acuerdo con los deseos de la ciudad, se admitió también una regulación que prohibía a los judíos discutir con los cristianos sobre cuestiones religiosas e intentar convertirlos al judaísmo, porque esto podría «perturbar la libertad religiosa que disfrutamos»⁹⁴. Incluso en 1670, después de cincuenta años de tener garantizado el derecho a vivir abiertamente como ju-

díos en Amsterdam, se cuidaban mucho por mantener una imagen de rectitud y de ser una sociedad bien organizada dentro de otra sociedad.

El 16 de noviembre de aquel mismo año el rabino Aboab presentó a la ciudad de Amsterdam una petición de los judíos portugueses de que se les permitiera construir una nueva sinagoga —el magnífico edificio que todavía sigue en uso al final de la Jodenbreestraat. Necesitaban una edificación que fuera lo bastante amplia para poder acomodar a su creciente población, que en aquellos momentos superaba los dos mil quinientos individuos. La gente, decía Aboab en su petición, tiene que luchar por conseguir un asiento, y las «incomodidades» que esto provoca son tan desagradables «que nos impiden prestar atención a las plegarias a nuestro Creador»⁹⁵. Al día siguiente, los ancianos de la comunidad elevaron otra petición a los magistrados para solicitarles que volvieran a autorizar las regulaciones adoptadas por la comunidad en 1639. En esta segunda petición incluían y citaban explícitamente el derecho de los *parnassim* a excomulgar a «la gente ingobernable y rebelde»⁹⁶. Esta última petición parecía ser un discreto pero claro recordatorio a los regentes de Amsterdam de que la misma comunidad que se expandía y deseaba construir una nueva sinagoga había invertido también a sus líderes de los suficientes poderes disciplinarios como para que los ciudadanos de Amsterdam no tuvieran nada que temer de una poblada y activa comunidad judía dentro de sus fronteras.

Los judíos sabían bien que había límites a la famosa tolerancia holandesa, y buscaban a menudo modos de reasegurar a sus anfitriones que la suya era una comunidad ortodoxa y bien controlada. Tal vez su inseguridad fuera un tanto exagerada, y sus temores ligeramente desproporcionados al peligro real de su posición. Los regentes de Amsterdam estaban perfectamente al tanto de la importante contribución que sus residentes portugueses aportaban a la vida económica de la ciudad, y no estaban dispuestos a cometer, ni a permitir que otros cometieran en nombre suyo, el enorme error de los monarcas españoles en 1492. En los años 1650, en particular, con la inauguración del período de «Verdadera Libertad» bajo el mandato del nuevo Primer Ministro, Johan de Witt, el poder político de

los elementos intolerantes dentro de la Iglesia Calvinista había quedado limitado. En 1656, el año del *cherem* de Spinoza, los republicanos poseían un firme control de la ciudad de Amsterdam, con gran consternación por parte de sus oponentes orangistas. Pero aun así, los judíos tenían conciencia de que la política holandesa estaba sujeta a repentinos y a veces revolucionarios cambios, incluyendo lo que los holandeses llamaban *westverzettingen*, los cambios de poder que ocurrían bajo situaciones de crisis. Estas situaciones podían cambiar completamente la composición del cuerpo dirigente de una ciudad e invertir la dirección de sus políticas, como había ocurrido en Amsterdam y en otras ciudades en 1650. La precaución de los judíos –al igual que las lecciones de la historia– los disuadía de poner demasiada confianza en la durabilidad del actual clima de tolerancia. Por eso, además de la función de mantener la disciplina, el recurso a decretos de expulsión de la comunidad tenía el significado de enviar a las autoridades holandesa el mensaje de que los judíos gobernaban una comunidad bien organizada⁹⁷; de que –de acuerdo con las condiciones establecidas cuando la ciudad les garantizó el derecho a establecerse abiertamente en ella– los judíos no toleraban la menor brecha en la doctrina o en la conducta de sus miembros.

En el caso de Spinoza, además, cuando los *parnassim* dictaron su *cherem* contra él estaban expulsando a alguien cuyas opiniones serían consideradas heréticas no solo por los judíos, sino también por cualquiera de las corrientes cristianas. La inmortalidad del alma y una concepción generosa de la divina providencia tienen tanta importancia para un predicador calvinista como para un rabino. Por lo tanto, excomulgar a Spinoza era un modo de demostrar no solo que ellos no toleraban brechas en la ortodoxia judía, sino también que la comunidad judía no constituía ningún refugio para heréticos de ningún tipo. Tal vez la singular animosidad del edicto contra Spinoza fuera un reflejo de la preocupación de la *ma'amad* ante la posibilidad de que los holandeses miraran con particular recelo a una comunidad que arropaba a los que renegaban no solo de los principios de la fe judía, sino también de los de la religión cristiana.

Los líderes judíos pudieron desear asimismo que los holan-

deses supieran que su comunidad no era tampoco un refugio para los cartesianos. En los años 1640 tuvieron lugar en las universidades holandesas batallas encarnizadas sobre la filosofía de Descartes. Luego el conflicto se extendió ampliamente a la sociedad intelectual, religiosa y política, llegando a producir cismas no muy diferentes de los causados por la controversia de los Replicantes.

A instancias del ultraconservador teólogo (y rector de la universidad) Gibertus Voetius, la Universidad de Utrecht condenó en 1642 las doctrinas de la filosofía de Descartes. La «nueva ciencia», sostenía Voetius, amenazaba con socavar los principios de la religión cristiana, e insistía en que la teoría copernicana (que Descartes no defendió nunca explícitamente, pero que claramente apoyaba) de que es el sol, y no la tierra, el centro de las órbitas planetarias y estelares, era contraria a las Escrituras; que la metodología de Descartes conducía inexorablemente a un escepticismo radical y, por tanto, a la pérdida de la fe; que la metafísica de Descartes parecía ser inconsistente con varios dogmas cristianos; y, por encima de todo, que era incompatible con «la antigua filosofía» que hasta entonces había sido el patrón estándar del *curriculum* en las escuelas. En 1646, la Universidad de Leiden siguió su ejemplo, decretando que solo se enseñara a los estudiantes la filosofía aristotélica. El senado de las universidades prohibió a sus profesores de las facultades de filosofía y de teología que mencionasen siquiera el nombre de Descartes y sus nuevas ideas en sus tesis y debates⁹⁸. Otras instituciones de enseñanza superior publicaron pronto sus propias prohibiciones, que culminaron en la proclamación, en 1656, justamente antes de la excomunión de Spinoza, por los Estados de Holanda y de Friesland Occidental de esa misma prohibición. El consejo provincial declaró que «en bien de la paz y de la calma» todos los profesores de filosofía tenían que jurar «que iban a dejar de proponer los principios filosóficos extraídos de la filosofía de Descartes, que actualmente ofendían a un buen número de personas»⁹⁹.

Los ataques al pensamiento cartesiano crecían o menguaban según el tiempo y el lugar. La fuerza de las proclamas era en algunas universidades notoriamente débil. Incluso, aunque contaran con el apoyo de la administración de la universidad, la

eficacia de tales prohibiciones era bastante dudosa. El cartesianismo se infiltraba lentamente en las facultades universitarias, ayudado sin duda por el hecho de que el Primer Ministro de Holanda –y el principal líder político de la república hasta 1672– Johan de Witt, un matemático excelente por derecho propio, simpatizaba con los principios de la nueva filosofía. Las dos universidades que inicialmente habían protagonizado el asalto a Descartes, Leiden y Utrecht, eran conocidas, al principio de los años 1650, como los centros más poblados de profesores cartesianos.

La razón de que el cartesianismo causara tal reacción y levantara tantas pasiones era que, a los ojos de sus oponentes, amenazaba con minar el entero edificio intelectual y religioso. Durante siglos, la filosofía y la teología de las escuelas y facultades universitarias había estado profundamente ligada a la filosofía de Aristóteles (al menos tal como era interpretada por los comentaristas medievales), y la nueva filosofía y la ciencia prescindían de una buena parte de los conceptos y categorías del pensamiento aristotélico. Según la filosofía mecanicista de Galileo y Descartes, el mundo físico está constituido exclusivamente por partículas de materia en movimiento, por lo cual todas las explicaciones en ciencia han de referirse exclusivamente a partes materiales en movimiento (y a colecciones de tales partes), cuya forma, tamaño y movimientos son describibles en términos puramente matemáticos. No se encuentra en los cuerpos ninguno de los ocultos poderes o principios espirituales o tendencias mentalistas que poblaron las concepciones científicas del mundo de los aristotélicos.

Tampoco hay lugar en el mundo material para los agentes espirituales que los profesores de universidad empleaban para entender el comportamiento de los objetos físicos ordinarios y que los teólogos usaban para explicar hechos extraordinarios, como el de la transustanciación en la Eucaristía. Esta división radical entre los ámbitos de la materia y de la mente –el llamado «dualismo»– es la tesis central de la metafísica de Descartes. Algunos cartesianos posteriores llegaron tan lejos como para sugerir que esta nueva imagen del mundo, con su determinismo estrictamente materialista, requería un enfoque no li-

teral de la Biblia. Puesto que los milagros descritos en las Escrituras eran, según ellos, incompatibles con las leyes matemáticas universales de la naturaleza, los pasajes que relataban tales eventos tenían que ser leídos de una manera figurada. Voetius y sus aliados argumentaban también que «la duda metódica» de Descartes –según la cual todo filosofar comienza con una suspensión del juicio y un examen crítico de todas las creencias previamente aceptadas–, solo podía conducir al escepticismo, e incluso al ateísmo. De este modo, las disputas sobre Descartes fueron convirtiéndose en algo más que meras discusiones académicas sobre principios filosóficos y teológicos. Para los rígidos calvinistas se trataba de una filosofía que destruiría la moral y la religión de la gente ordinaria.

En 1656, la campaña contra el cartesianismo se encontraba en uno de sus períodos álgidos. En los años últimos de esa década, Spinoza era muy conocido (e incluso admirado) como un buen expositor de las ideas de Descartes. Si, como Colerus sostiene¹⁰⁰, Spinoza venía leyendo y hablando sobre la nueva filosofía desde hacía varios años –tal vez bajo la tutela de Van den Enden o por recomendación de alguno de sus amigos Mennonitas que estaba al tanto de los últimos desarrollos intelectuales–, su actividad debió causar decididamente alguna inquietud entre los líderes de la comunidad judía. La excomunión de un evidente «cartesiano» por la *ma'amad*, que debía estar atenta a la actitud oficial anticartesiana de los holandeses, pudo haber servido como señal a las autoridades de que la filosofía subversiva no era más tolerada en la sinagoga Talmud Torah de lo que lo era en toda la provincia de Holanda.

* * *

Es altamente improbable que los rabinos y gobernadores de la comunidad expulsaran a Spinoza sin intentar hacer un esfuerzo concertado para persuadirlo de que se arrepintiera y retornara al redil de la congregación. El documento de la *cherem* establece, de hecho, que los miembros de la *ma'amad* deben «tratar por diversos medios y promesas de hacerlo volver de sus caminos equivocados». Según Lucas, el propio Mortera, después de correr a la sinagoga para comprobar si los informes de la rebelión

de su discípulo eran verdaderos, «le urgió, en su más formidable tono, que se decidiera por el arrepentimiento o por el castigo, añadiendo que lo excomulgaría si no mostraba inmediatamente signos de contrición». La repuesta de Spinoza estaba calculada para sacar al rabino de sus casillas: «Conozco la gravedad de la amenaza, y en pago de las molestias que usted se ha tomado para enseñarme la lengua hebrea, permítame enseñarle a usted cómo se debe excomulgar». El rabino abandonó la sinagoga con un ataque de rabia, «prometiendo no volver de nuevo allí excepto con un rayo en las manos»¹⁰¹.

Si la *ma'amad* hubiera seguido el proceso prescrito por Maimónides, Spinoza hubiera tenido que recibir un aviso para que se arrepintiera y cambiase de vida, seguido de un doble plazo de treinta días para reflexionar. Solo si después de aquellos sesenta días seguía resistiéndose a pedir perdón, se le impondría finalmente el castigo anunciado¹⁰². Aunque no hay evidencia documental de que la congregación Talmud Torah se atuviera formalmente a esta secuencia de estadios, varias fuentes informan de que los miembros de la *ma'amad* hicieron grandes esfuerzos por conseguir que Spinoza se reformara, o, al menos, que guardase las formas y se comportase como un miembro eminente de la congregación. Se dice que incluso llegaron a proponerle que asistiese a la sinagoga y se conformase exteriormente a sus normas de conducta. De este modo, afirma Bayle, «se dice que los judíos se ofrecieron a tolerarlo si él ajustaba la conducta externa a sus prácticas ceremoniales, y que le prometieron incluso una pensión anual»¹⁰³. Hablando con Colerus, el casero de Spinoza en La Haya le confirmó este dato, añadiendo que el mismo Spinoza le había dicho que le habían ofrecido mil guilders «por aparecer de vez en cuando por la sinagoga»¹⁰⁴. Se dice también que Spinoza replicó a sus jueces que «aunque le ofrecieran diez mil guilders», no aceptaría semejante hipocresía, «porque lo que él buscaba era solo la verdad, y no la apariencia»¹⁰⁵.

Cuando el *cherem* fue leído el 27 de julio ante la congregación reunida, probablemente Spinoza no estaba presente. Tenía el derecho de apelar a los magistrados de la ciudad si consideraba que había sido castigado injustamente o con demasiado rigor. Cuando las autoridades municipales autorizaron las re-

gulaciones de la comunidad, reconocieron expresamente el derecho de los gobernadores de la comunidad judía a expulsar a sus miembros rebeldes, aunque al parecer sus magistrados estaban dispuestos a intervenir si la persona expulsada les pedía su intercesión¹⁰⁶. Spinoza no lo hizo. Ni, a diferencia de Prado, pidió a otra congregación que intercediera por él. De hecho, ni siquiera rogó a la congregación Talmud Torah que reconsiderara su juicio. Simplemente abandonó la comunidad. Al describir a los dos personajes de Amsterdam expulsados de su congregación año y medio antes, el Hermano Tomás le dijo a la Inquisición que éstos «lamentaban la ausencia de los fondos prometidos por la sinagoga y la falta de comunicación con otros judíos»¹⁰⁷. Pero es muy probable que sus palabras se refirieran solo a Prado y no a Spinoza, porque fue solamente Prado el que recibió algún apoyo financiero. Spinoza, en cambio, se marchó sin ninguna queja. Su actitud respecto a su expulsión está probablemente mejor captada en las palabras que le atribuye Lucas: «Tanto mejor; ellos no me obligan a hacer nada que yo no hubiera hecho por mí mismo si no me sujetase el temor al escándalo. Pero, puesto que lo han querido de este modo, penetro con placer en el camino que se abre ante mí, con el consuelo de que mi partida será más inocente de lo que lo fue el éxodo de los antiguos hebreos desde Egipto»¹⁰⁸.

BENEDICTUS

A finales de 1656 cumplió Spinoza veinticuatro años. Según las descripciones que el Hermano Tomás y el Capitán Maltranilla dieron de él tres años más tarde, Spinoza era un joven bien parecido, con una inconfundible apariencia mediterránea. El fraile lo describe como «un hombre de pequeña estatura, con un bello rostro, de tez pálida y de cabellos y ojos negros». El capitán añade que «su cuerpo era delgado y bien formado, sus cabellos largos y negros, y su cara bella, adornada con un pequeño bigote también negro»¹. El filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz, que visitó a Spinoza en 1676, lo describió como «un hombre pálido de color, y un aire español en su rostro»². Los presuntos retratos de Spinoza de aquel período (incluyendo el realizado por el famoso cronista de los artistas sobresalientes de su época, una especie de Vasari holandés, Samuel van Hoogstraten), muestran un rostro alargado y delgado, sin barba, y cuyo color confirman todos estos informes³. La salud de Spinoza no fue nunca demasiado buena. Durante la mayor parte de su vida tuvo problemas respiratorios –debidos tal vez a la misma enfermedad que le causó la muerte a su madre a una edad temprana. De aquí, sin duda, su delgadez y la palidez extrema de su rostro (que le valió el calificativo de «blanco» con que lo describió el Hermano Tomás)⁴.

Spinoza abandonó el distrito de Vlooienburg poco después de su excomunión; pudo incluso haberse alejado de aquella ve-

cidad bastante antes de que fuera dictada la sentencia o *cherem* contra él. Según los términos de ésta, incluso su familia y sus amigos estaban obligados a romper toda relación con el condenado. Si los dos hermanos vivían bajo el mismo techo mientras regentaban su negocio, esta situación ya no pudo ser prolongada. No se sabe con certeza dónde vivió Spinoza durante aquellos años. Lo más probable es que se instalara en la casa de Van den Enden, si es que no estaba alojado allí ya (como afirma Lucas). De este modo, Spinoza pudo continuar sus estudios y quizás ganarse el alojamiento y el sustento dando algunas clases. La evidencia aportada por su participación en las sesiones teatrales públicas organizadas por la escuela de latín en 1657 y 1658 –representando posiblemente un papel en una de las comedias de Terencio–, sugiere que estaba con Van den Enden en aquella época. Si es así, Spinoza estaría viviendo sobre el Singel, uno de los canales mayores de la ciudad y no muy lejos del Houtgracht⁵.

Tal vez en un sesgado intento de pintar a los judíos como un pueblo mezquino y vengativo, Lucas insiste en que Mortera y los líderes de la comunidad no se contentaron con expulsar a Spinoza de su congregación. Querían que abandonara también la ciudad, pues la mera presencia en Amsterdam del apóstata, viviendo su propia vida, era una provocación continua para ellos. «Mortera especialmente no podía soportar el hecho de que su discípulo y él vivieran en la misma ciudad, después de la afrenta recibida». No podía tolerar el ver a Spinoza «fuera de su jurisdicción y subsistiendo sin ayuda de ellos».

Los judíos [se sentían] muy alterados con la idea de que habían fallado el golpe y de que aquel al que habían querido hundir se encontraba ahora fuera de su poder. [...] Mas ¿qué podía hacer [Mortera] para conseguir que abandonara Amsterdam? Él no era la autoridad máxima de la ciudad, como lo era de la sinagoga. Sin embargo, la malicia disfrazada de un falso celo es tan poderosa que Mortera alcanzó su objetivo. Tomó a un rabino de su mismo carácter y, acompañado por él, se fue a ver a los magistrados. Les contó que la excomunión de Spinoza no había sido dictada por las razones ordinarias, sino por sus execrables blasfemias contra Moisés y contra Dios. Mortera

exageró esta falsedad con todas las razones que un rencor fanático es capaz de sugerir a un corazón cargado de odio y les pidió, en conclusión, que el acusado fuera expulsado de Amsterdam⁶.

Según Lucas, al percatarse los magistrados de Amsterdam de que lo que allí se ventilaba era una cuestión de venganza y enemistad personal más que de piedad y de justicia, trataron de eludir el bulto, traspasando el asunto al clero calvinista. Estos predicadores, por su parte, no pudieron encontrar nada «impío en el modo en que el acusado se había conducido». Sin embargo, por respeto a la importancia del cargo de rabino (y pensando quizás en la similaridad de su situación con la de ellos mismos), recomendaron a los magistrados que el acusado fuera condenado a ausentarse de Amsterdam durante algunos meses. «De este modo», concluye Lucas, «el rabinismo consiguió su venganza».

Este episodio debió de ser dramático, y la relación personal de Lucas con Spinoza le presta alguna credibilidad. No obstante, aparte del relato de Lucas, no hay ninguna otra evidencia de la apelación al gobierno de la ciudad ni de la orden de exilio. No existe ningún registro legal de un exilio forzado de Spinoza, ni tampoco rastro de petición alguna por parte de la comunidad judía de semejante castigo para uno de sus miembros. Además, según los estatutos de la congregación, la *ma'amad* era la única que estaba autorizada a comunicarse con las autoridades municipales para tratar de asuntos oficiales de la comunidad. Es improbable que un rabino se arrogara por su cuenta el derecho de presentarse directamente ante los magistrados de Amsterdam para solventar un asunto de tal importancia⁷.

Algunos historiadores creen, sin embargo, que los rabinos sí pidieron a las autoridades municipales el exilio de Spinoza⁸. Según ellos, Mortera o Aboab pudieron argumentar de manera convincente que, en tanto que herético, Spinoza podría ejercer una fuerte influencia sobre otros ciudadanos, incluyendo a los cristianos. Pero parece poco plausible que los regentes relativamente liberales que controlaban en aquel momento la ciudad se dejaran persuadir por el clero calvinista, y mucho menos por el judío, para condenar al exilio a un ciudadano que aún no había publicado nada.

Efectivamente, aunque no era desconocido el caso de individuos expulsados de la ciudad por los magistrados a instancias del consistorio calvinista, este exilio estaba basado usualmente en la publicación de algo que los jueces consideraban peligroso. Y a ello ayudaba además el hecho de que lo publicado estuviera escrito en holandés, porque entonces podía constituir una amenaza para la piedad del ciudadano ordinario. E incluso para dictar una orden de exilio por causa de unas pretendidas creencias o actividades heréticas, el acusado tenía que tener o bien una reputación perfectamente cimentada de sus opiniones, o bien estar conectado de algún modo con un movimiento considerado sospechoso por las autoridades (como era el caso del Socianismo). En el año 1657 fue encarcelado y expulsado de Amsterdam un grupo de cuáqueros ingleses poco después de haber empezado a reunirse de manera regular⁹. Pero lo más probable es que aquellos cuáqueros se viesen atrapados en la campaña general desatada contra los Colegiantes y otros grupos antitrinitarios, con los cuales la mente de las autoridades asociaba con frecuencia a los cuáqueros.

En general, los gobernantes de la ciudad se mostraban remisos a desterrar (e incluso a castigar con sanciones menos drásticas) a la gente por cuestiones de ortodoxia religiosa. A investigación de los ministros de la Iglesia Reformada encarcelaron en 1668 a Adriaan Koerbagh, un amigo de Spinoza, por sus opiniones «blasfemias», con intención de desterrarlo cuando fuera excarcelado al término de diez años; pero murió en la prisión al año de su arresto. Al igual que Spinoza, Koerbagh negaba la autoridad divina de la Biblia. Pero en el año anterior a su arresto había publicado sus tesis en un libro de divulgación. Por otra parte, las circunstancias políticas habían cambiado notablemente en los años finales de la década de 1660: el sol se ocultaba sobre la «Verdadera Libertad» de De Witt, mientras se elevaba el predicamento de los orangistas y de sus aliados entre los predicadores calvinistas. Sin embargo Jan, el hermano de Adriaan arrestado juntamente con él, fue excarcelado por los magistrados con solo una advertencia. Las autoridades afirmaban que incluso la gente que tuviera opiniones heréticas no tenía que temer ningún castigo por parte de la república mientras no escribieran libros u organizaran reuniones subversivas¹⁰.

Innecesario es concluir, por tanto, que Spinoza no fue nunca expulsado de Amsterdam. De hecho, parece que permaneció en esta ciudad durante la mayor parte del período comprendido entre su excomunión en 1656 y el comienzo, en 1661, de la correspondencia suya conservada, época que es calificada a menudo de «período oscuro» de su vida por lo poco que se sabe de sus actividades durante la misma. Colerus afirma que, tras haber desarrollado sus habilidades como pulidor de lentes, y no teniendo ya ninguna necesidad de permanecer en Amsterdam, Spinoza abandonó la ciudad y se instaló en la casa de un amigo, situada en la carretera de Ouwerkerk¹¹. El camino hasta este pequeño pueblo, a unas diez millas de Amsterdam, donde se encontraba el cementerio sefardí, corría paralelo al río Amstel y estaba flanqueado por algunas «casas de campo» convenientemente separadas, donde la élite de la ciudad y sus familias podían cultivar sus jardines, disfrutar de la fresca brisa y escapar de los abigarrados espacios urbanos (y del hedor de los canales durante el verano). Spinoza pudo haber permanecido en la casa de Conraad Burgh, un juez de Amsterdam y uno de los hombres más ricos de la ciudad. Burgh simpatizaba con los Colegiantes, y su conexión con Spinoza pudo haberse producido a través de sus amigos Mennonitas. Spinoza era también amigo del hijo de Burgh, Albert. Los dos se conocieron probablemente a finales de los años 1650 en casa de Van den Enden, donde Albert estudió latín antes de ingresar en la universidad de Leiden, y de actuar junto a Spinoza en las obras que la escuela puso en escena¹².

No hay ninguna evidencia que confirme este relato de Colerus. E, incluso aunque hubiera habido por parte de Spinoza una excursión a, o por las inmediaciones de «la carretera de» Ouwerkerk, ya fuera para vivir allí durante un tiempo, o simplemente para hacer una larga visita a algunos amigos, las principales actividades y la residencia principal de Spinoza a lo largo de este período estuvieron centradas en Amsterdam. En todo caso, su escapada habría consistido en un corto viaje a la ciudad a lo largo del río, sobre todo si por *op de weg nar Ouwerkerk* [las inmediaciones de la carretera de Ouwerkerk], Colerus no se está refiriendo más que a una casa situada en un camino particular, pero muy cercana a los límites de la ciudad de Ams-

terdam. Los continuados contactos, teatrales y de cualquier otro género, de Spinoza con Van den Enden y su escuela, como también su asistencia regular a la casa de Joseph Guerra (como atestigua el Capitán Maltranilla), confirman esta versión. Que Spinoza estaba aún en Amsterdam en una fecha tan avanzada como el mes de mayo de 1661, justamente antes de su traslado a Rijnsberg ese mismo año, está sugerido por una entrada de ese mes en el diario de Olaus Borch, un culto viajero danés. Cuando se encontraba en Leiden, Borch le oyó decir a un amigo que «había algunos ateos en Amsterdam; muchos de los cuales eran cartesianos, entre ellos un descarado ateo judío»¹³. Es indudable que estas palabras se referían a Spinoza.

William Ames, un súbdito inglés que estaba al frente de una célula cuáquera en Amsterdam, podría referirse también a Spinoza cuando, en abril de 1657 escribió a Margaret Fell, llamada a menudo «la madre de los cuáqueros»:

Hay un judío en Amsterdam que ha sido proscrito por los mismos judíos (como él y otros afirman) por decir que no hay ninguna otra guía fuera de la luz de la propia razón, y cuando usted me mandó aviso y yo hablé con él lo encontré muy sensible y muy dispuesto a escuchar todo cuanto yo le decía; me aseguró que la lectura de Moisés y de los Profetas dejó de tener significado para él cuando los conoció a fondo; y vio que el nombre de Cristo era semejante [...]; yo le dije que iba a ordenar que le fuera entregada una de las copias holandesas del libro de usted y él me dio su palabra de que acudiría a un próximo encuentro conmigo, pero mientras tanto yo fui encarcelado¹⁴.

Si Ames está realmente hablando de Spinoza, esta carta revela no solo que éste se encontraba en Amsterdam después de su excomunión, sino también que mantenía contactos con los cuáqueros no mucho después, y quizás incluso antes¹⁵, del acto de su expulsión. El encuentro de ambos debió de efectuarse a través de sus amigos Colegiantes. Los Mennonitas y Replicantes disidentes adscritos al «colegio» de Boreel tenían mucho en común con la secta inglesa. Con su insistencia en la importancia de la «luz interior» y la independencia del individuo para interpretar la palabra de Dios, al igual que en su enfoque anti-

autoritario del culto, los dos grupos mantenían concepciones similares sobre la religión, la piedad, e incluso la moralidad. Por otra parte, los cuáqueros tenían un vivo interés en establecer contactos con los judíos. Los milenaristas de la época –que sin excepción anticipaban la Segunda Venida de Cristo– habían predicho en todos los rincones de la tierra que el año 1656 era la fecha señalada para la conversión de los judíos al cristianismo, un paso necesario que anunciaría la inminente llegada del milénium¹⁶. De hecho, la célula cuáquera de Amsterdam fue establecida allí en parte por la numerosa y abierta población de judíos que la ciudad albergaba. Los misioneros cuáqueros tenían que contactar con los judíos de esta ciudad para ilustrarlos en su histórica misión: asistían a la sinagoga, los visitaban en sus casas y discutían con ellos tratando de convencerlos. La misma Margaret Fell había tratado ya de establecer esa comunicación con Menasseh ben Israel cuando éste estuvo en Inglaterra durante los años 1655-57 para tratar de conseguir la readmisión de los judíos en las Islas. Margaret esperaba de él la distribución de su folleto conversionista entre los judíos de su congregación. Este folleto era una carta abierta titulada «Para Menasseth-Ben-Israel: Liberación de los Judíos de Babilonia, Buena Nueva para los Sumisos, Libertad para los Cautivos, y Llave de las Puertas de la Prisión». Aunque por sus convicciones mesiánicas Menasseh estaba en estrecho contacto con una serie de milenaristas filosemíticos y absolutamente dispuesto a discutir con ellos el tema de la llegada del Mesías, Menasseh no habría tenido interés real en fomentar una conversión judía. En cualquier caso, y como ya vimos, murió poco después de volver a Holanda sin haber tenido noticia al parecer de la petición de Margaret Fell.

Spinoza debió parecerles a los cuáqueros un buen candidato para ayudarles en su causa. Puesto que había abandonado la comunidad judía sin ninguna muestra de pesar, ellos asumieron que no compartía ninguno de los escrúpulos habituales en un rabino respecto a los programas conversionistas. Y con su conocimiento del hebreo podía satisfacer el deseo de Fell de que se tradujeran sus escritos a esa lengua a fin de facilitar su difusión entre los judíos. El intermediario entre Spinoza y Ames

podría ser Peter Serrarius (Pierre Serrurier), uno de los principales milenaristas en Amsterdam y asistente regular a las reuniones de los Colegiantes en la casa de Boreel¹⁷. Serrarius, a quien Spinoza pudo encontrar por primera vez entre los miembros del colegio de Amsterdam, y con el que mantuvo luego una buena amistad, mostraba interés tanto por los cuáqueros (por sus posiciones milenaristas) como por los judíos (por el decisivo papel que habían de jugar en el «fin» de la historia). Nacido en Londres en 1580 de una familia de hugonotes, Serrarius se trasladó a Amsterdam tras haberse casado en 1630, y siguió manteniendo numerosos contactos en los dos países. Fue amigo de Ames y de Menasseh, que compartía con él el gusto por la escatología y que pudo ser quien le presentó a Spinoza. Tal vez Spinoza estuviera incluso presente en la casa de Serrarius cuando Boreel presentó un escrito a los colegiantes y cuáqueros allí reunidos, sobre la reciente tormenta generada por un cuáquero inglés que pretendía ser el Mesías¹⁸.

Una vez traducida del inglés al holandés la carta de Fell a Menasseh, Ames la entregó a los judíos para que la tradujesen al hebreo a comienzos del año 1657. Al parecer, Margaret Fell se sintió máximamente gratificada por los resultados, porque hacia finales de aquel mismo año le pidió a otro misionero cuáquero en Amsterdam, William Caton, que activara la traducción al hebreo de otro folleto suyo. A lo cual le contestó Caton:

Me he entrevistado con un judío, le he mostrado su escrito y le he preguntado qué lenguaje sería el más apropiado para ellos; me respondió que el portugués o el hebreo, pero que el hebreo podría ser entendido en Jerusalén o en casi cualquier otro lugar del mundo. Y él se ha ofrecido a traducirlo para nosotros, porque es un experto en varias lenguas¹⁹.

Dado que el judío que iba a traducir este escrito al hebreo «no podía traducirlo desde el inglés», Caton le escribió a Fell unos meses más tarde diciéndole que, al igual que había hecho Ames, él lo había traducido previamente al holandés. El judío tiene ya en sus manos esta versión holandesa y en ese momento la está traduciendo al hebreo, al igual que hizo con la anterior (esto es, la carta a Menasseh)²⁰.

Este segundo escrito, *Una Salutación Amorosa a la Estirpe de Abraham entre los Judíos, dondequiera que se encuentren desperdigados por toda la superficie de la Tierra*, es una llamada, maternal pero firme, a que los judíos se unan a la «Nueva Alianza», en donde serán calurosamente recibidos. Fell exhorta a estos judíos a «limpiarse de todo resto de iniquidad» y a «volverse a su luz interior»; a desterrar el pecado y abrazar la virtud. En esta «Alianza de luz y amor» podrán participar de la «sempiterna riqueza y de la herencia que nunca se agota». Fell habla a menudo del amoroso deseo de todos los cuáqueros de ver al pueblo judío recompensado por haber elegido lo justo: «Así pues, éste es el amor que el Señor libremente te ofrece cuando penetres en la *luz* a cuyo través el Señor Dios *enseña a su Pueblo*; el amor que hay en la pura obediencia, en el conducir y el enseñar, en el orientar de la *luz*, que aniquila al *Pecado* y al *Mal*. Aquí lograrás tener tu corazón *Circuncidado*, y la corteza externa de vuestros corazones será eliminada»²¹.

Fell siente una cálida ternura y solicitud por los judíos, cuya felicidad eterna se está jugando en la balanza. Los riesgos de una tozuda resistencia a la conversión quedaron reservados para la carta de Samuel Fisher a los judíos, añadida a la traducción del escrito de Fell cuando éste fue publicado. Donde Fell habla del amor de Dios, Fisher –un sobresaliente polemista entre los cuáqueros de Amsterdam, que intervenía con frecuencia en el debate sobre el problema judío– insiste en la cólera divina. En su carta advierte sobre lo que les sucederá a aquellos a los que «Él ha llamado y no han obedecido». Los judíos, insiste una y otra vez, «se han inclinado por el mal y [...] han elegido lo que Él no deseaba para ellos». En lugar de escuchar a la ley, la han despreciado. Y Fisher acaba con una nota amenazadora: «*Sed sabios y seguid mi consejo, iOh Hijos de Israel, recordad que sois rebeldes!*»²².

Caton observa que el judío encargado de traducir la *Salutación Amorosa* de Fell era el mismo que tradujo el escrito de Ames, el «judío de Amsterdam que fue expulsado por los judíos». Si este traductor era Spinoza, entonces estos escritos constituirían lo que un erudito ha llamado «la primera publicación de Spinoza». De ser así, Spinoza se habría convertido durante una breve época entre 1657 y 1658 en un experto ase-

sor de los cuáqueros que, eventualmente, traducía para ellos y les aconsejaba sobre el mejor modo de aproximarse a los judíos de Amsterdam.

Cuando George Fox, el líder cuáquero, le consultó a Ames sobre el modo de conseguir que su tratado para los judíos fuese traducido al hebreo, Ames tomó sobre sí una vez más la tarea de traducirlo previamente al holandés. Pero después de hablar sobre este tema «con una persona que había sido judía» –seguramente, de nuevo, Spinoza– decidió que, puesto que la mayoría de los judíos de Amsterdam no conocía en modo alguno el hebreo, sería mejor traducirlo simplemente al holandés, un lenguaje que todos podían hablar y entender²³. Tras una ligera reflexión sobre el asunto, el consejero judío le había informado a Ames de que los que *podían* leer hebreo serían precisamente los menos propicios a dejarse convencer, mientras que los que podrían mostrarse más abiertos a los argumentos conversionistas no habrían podido captar aquel mensaje a través de un texto hebreo.

Ni siquiera a la luz de la ruptura de Spinoza con el judaísmo, por no hablar de la hostilidad de sus relaciones con la congregación de Amsterdam, resultaría creíble que Spinoza pudiera encontrarse a estas alturas de su vida –si es que efectivamente era él el referente de las negociaciones de Ames y Caton– prestando servicios a una secta cristiana activamente empeñada en convertir a los judíos. Pese a los informes en contra de algunos escritores del siglo xvii²⁴, Spinoza no acudió nunca a una iglesia cristiana después de su «abandono» de la religión judía. Y está absolutamente fuera de toda duda que se uniera nunca oficialmente a los cuáqueros, un grupo de fanáticos con los que él no tenía nada en común, salvo una concepción igualitaria del culto y una visión tolerante de la naturaleza interna de la «verdadera» fe. Cualquiera que fuera el tipo de relación que pudiera haber tenido con ellos habría sido, en todo caso, después de 1658, cuando los misioneros de Amsterdam se hallaban profundamente divididos por las afirmaciones de James Naylor, un cuáquero inglés, de que él era el Mesías. Los Colegiantes como Boreel y Serrarius ridiculizaban a los ardientes mesianistas cuáqueros, y en esta actitud hacia la secta habrían arrastrado tam-

bien a Spinoza²⁵. No obstante, las ideas sobre la religión y las Escrituras que Spinoza mantenía en aquel tiempo armonizaban al parecer bastante bien con las creencias y prácticas de los cuáqueros, al igual que con las de los Colegiantes; y su atracción inicial por los cuáqueros, si es que la hubo, pudo haberse debido a estas afinidades doctrinales.

Por otra parte, la colaboración con los cuáqueros pudo haber sido para Spinoza una experiencia intelectualmente importante. Si estuvo en contacto con Samuel Fisher y colaboró con él en el segundo escrito de Fell, entonces habría estado expuesto a algunas de las ideas más radicales de aquel período sobre las Escrituras. Fisher, que conocía el hebreo, era una figura prominente en los debates sobre los orígenes y el estatuto de la Biblia que, desde 1656, ocupaban a una buena parte de los investigadores y clérigos cristianos de Inglaterra, Francia y Holanda.

Fisher sostenía que era altamente improbable que las palabras de la Biblia hubieran sido transmitidas perfectamente intactas desde los tiempos de su revelación original por boca de Dios. Casi con entera certeza podría afirmarse que el auténtico texto escrito había sido retirado de la corriente de la comunicación directa. Lo que ha llegado a nuestras manos era simplemente una serie de copias de copias de copias, todas ellas producidas por manos humanas (falibles). Fisher establecía una distinción entre el Mundo eterno y sobrenatural de Dios, y los procesos históricos y naturales por los que ese Mundo nos ha sido transmitido a través del tiempo, durante los cuales debió de estar expuesto a una serie de mutaciones y adiciones, incluyendo el mismo procedimiento de canonización realizado por los rabinos y escribas que editaron el texto. Tampoco, seguía sosteniendo Fisher, parece verosímil que Moisés fuera el autor de la totalidad del Pentateuco. Por tal razón, la «luz interior» es una guía para la palabra de Dios mucho mejor que la Biblia escrita²⁶. Es muy posible que muchas de las ideas radicales del propio Spinoza sobre la autoría y redacción de las Escrituras encontraran su refuerzo –e incluso su origen– en las discusiones que mantuviera con Fisher y otros cuáqueros en 1657²⁷.

Si el «judio» al que se alude en los escritos relativos a la misión de los cuáqueros en Holanda era Spinoza, entonces estos mismos documentos atestiguan que el filósofo se encontraba en Amsterdam en 1657 y 1658²⁸. No obstante, parece ser que un poco antes del comienzo de 1659, cuando se entrevistó en Amsterdam con el Hermano Tomás y con el Capitán Maltranilla, Spinoza residía en la ciudad de Leiden, o la visitaba periódicamente para estudiar en su universidad. Es el propio Hermano Tomás el autor de esta información. En su informe a la Inquisición dice que Spinoza «estudiaba en Leiden, y era un buen filósofo». De hecho, es probable que Spinoza empezara a estudiar en Leiden precisamente para ampliar su educación filosófica. Ahora que había dejado de ser un hombre de negocios y era por tanto libre para dedicar más energías a la filosofía, Spinoza debió sentir que ya era hora de suplementar el conocimiento del cartesianismo que pudiera haber adquirido de Van den Enden, de sus amigos Colegiantes y de sus propias lecturas. No hay registros de que se matriculara formalmente en la universidad, pero pudo haber asistido a las clases sin estar inscrito en ninguna facultad. (Pudo haber sido su asociación con la vida universitaria –donde todas las enseñanzas y discursos asociados se daban en latín– lo que lo indujo a usar la versión latinizada de su nombre de pila, Benedictus.) Lo que debió hacer de la Universidad de Leiden, donde el propio Descartes había estudiado matemáticas en 1630, algo particularmente atractivo para Spinoza y la elección natural para satisfacer sus deseos no era el hecho de ser la mejor y más antigua universidad de la república, sino sobre todo su reputación de contar con los mejores profesores cartesianos.

Pese a los decretos en contra de la enseñanza de la filosofía de Descartes, publicados por el senado de la universidad en 1646 y por los Estados de Holanda en fechas tan recientes como el año 1656, en las facultades de filosofía y teología de la Universidad de Leiden había una serie de individuos abiertamente comprometidos con el pensamiento cartesiano y con sus distintas aplicaciones a la física, a la medicina, a la lógica y a la metafísica. Entre ellos se encontraba Jacob Golius, profesor de lenguas orientales y de matemáticas, e igualmente Abraham Heidanus (Abraham van der Heyden), nombrado profesor de

teología en 1648; y Frans van Schooten el joven, que diseñó las figuras para los Apéndices del *Discurso del método* de Descartes y explicó matemáticas hasta su muerte, en 1660. Pero, para Spinoza, los profesores que mayor interés despertaban habrían sido los miembros de la facultad de filosofía, los responsables de la instrucción en lógica, física, metafísica, psicología y ética. El cartesianismo florecía en Leiden prácticamente en libertad, pues la facultad tendía a dejar que sus profesores de filosofía siguieran su propio camino, siempre que no se adentrasen demasiado en los terrenos de la teología. Al menos en teoría, esta restricción era aceptable para los filósofos, que usualmente eran los primeros interesados en mantener la distinción entre razón (la herramienta propia de la filosofía) y fe.

Entre los filósofos de Leiden se contaba Adriaan Heereboord (1614-61), un profesor de lógica que, hacia principios de los años 1650, era muy conocido por su ecléctica devoción al pensamiento de Descartes. Heereboord tenía tendencia a ridiculizar a sus colegas aristotélicos por ser esclavos serviles de la opinión de otros en lugar de verdaderos investigadores de la naturaleza. Se sentía particularmente fascinado por el método filosófico cartesiano y por el papel del *cogito ergo sum* («Pienso, luego existo») como primera verdad y fundamento de todo conocimiento. En las lecturas y discusiones que dirigía entre sus estudiantes, introducía muchas tesis cartesianas importantes sobre el correcto comportamiento de la razón en la búsqueda del conocimiento, incluyendo el papel que jugaba el «método de la duda». El propio Descartes confesaba que Heereboord «se declara abiertamente más partidario mío y me cita con más fervor aún que el que Regius (Henri Le Roy, un entusiasta discípulo de Descartes en la Universidad de Utrecht) ha mostrado nunca»²⁹. Cuando las autoridades de la universidad ordenaron nuevamente en 1647 a todos los profesores de filosofía y de teología que se abstuvieran de discutir a Descartes y sus ideas, sus advertencias iban dirigidas principalmente a Heereboord³⁰. Pero éste hizo caso omiso del decreto.

Aunque Heereboord seguía todavía activo a finales de los años 1650, su abuso del alcohol había empezado a restarle capacidades, y tuvo que ser relevado de sus tareas docentes³¹. En

cualquier caso, su importancia como sólido exponente de las ideas cartesianas había sido ya eclipsada para entonces por la de Johannes de Raey (1622-1707). De Raey había sido discípulo de Regius en Utrecht, antes de trasladarse a Leiden. En esta universidad fue profesor de filosofía y explicó filosofía natural y otras materias (como también medicina a partir de 1658, con gran consternación por parte de la facultad médica). Descartes, siempre atento a animar a sus discípulos holandeses, comentaba, parece ser, que De Raey explicaba su filosofía mejor que ningún otro³². En 1648, no mucho tiempo después de haberse graduado en artes y en medicina en Leiden y cuando aún seguía dando clases privadas a los estudiantes, De Raey recibió una reprimenda del senado de la universidad. Se había decidido que su tutoría, que debía estar estrechamente ligada al cartesianismo, sería a partir de entonces supervisada con más cuidado: «El Sr. De Raey debe ser advertido, en nombre de los senadores, de que los cursos privados solo pueden ser impartidos después de haber sido discutidos con el rector y con los profesores de todas las facultades. Igualmente se le recuerda que la enseñanza de la filosofía cartesiana no está permitida»³³. De Raey adoptó una postura ecuménica en su fidelidad a Descartes: introducía en sus explicaciones elementos del pensamiento aristotélico y trataba de mostrar que el sistema de Descartes no significaba una ruptura tan iconoclasta con la filosofía tradicional. Más tarde se distanciaría de Spinoza y de otros que eran tenidos por cartesianos «radicales». En torno a 1658, De Raey recibió en Leiden el refuerzo de Arnold Geulincx (1623-69), tal vez cuando Spinoza se encontraba aún en la ciudad. Geulincx había sido obligado a abandonar la Universidad de Lovaina, en los Países Bajos del sur, muy probablemente por causa de su cartesianismo. Cuando se incorporó a la Universidad de Leiden, nuevamente convertido del catolicismo al calvinismo, se integró inmediatamente en el círculo cartesiano de la universidad, bajo el patrocinio de Heidanus. Había mucho en común entre el pensamiento de Geulincx y el de Spinoza –de hecho, después de su muerte, Geulincx fue acusado por un ministro calvinista de haber incurrido en el «pecado» de spinozismo– y es posible que los dos se conocieran en Leiden.

Spinoza estaba perfectamente al corriente de la ciencia, del método y de la metafísica de Descartes por sus lecturas y por las lecciones que había escuchado en la universidad. Las obras filosóficas más importantes del pensador francés, incluyendo las *Meditaciones metafísicas* (1641) y los *Principios de la filosofía* (1644), habían sido publicadas en latín. Incluso el muy difundido *Discurso del método* (1637), junto con sus ensayos científicos (pero no los matemáticos), originalmente publicados en francés (una lengua que Spinoza no dominaba)³⁴, estuvieron disponibles en latín a partir de 1644. Spinoza poseía una copia de la edición de 1650 de la *Opera Philosophica* de Descartes, que contenía todas estas obras. Y, tras la publicación inicial en 1657 de algunas de sus cartas, Spinoza pudo tener ocasión de leer también su rica correspondencia filosófica. En cambio, aunque el manuscrito de su inacabada obra *Reglas para la dirección del espíritu* –un inicial e influyente tratado sobre el método filosófico– circulaba entre un pequeño número de devotos, la obra no fue publicada hasta 1701 (aunque su versión holandesa apareció en 1684)³⁵.

Spinoza encontró también tiempo para estudiar a los contemporáneos importantes de Descartes que continuaban desarrollando el pensamiento metafísico y científico del maestro, aunque no siempre por direcciones que éste hubiera aprobado. Estaba De Raey, a cuyas clases sobre el *Discurso del método* y los *Principios de la filosofía* debió haber asistido³⁶. De Raey dirigió primeramente a Spinoza hacia los escritos de Johannes Clauberg, un alemán que había estudiado con De Raey en Leiden en los años 1640 y que a finales de la década de 1650 había publicado ya una serie de importantes tratados filosóficos, incluida la *Defensio Cartesiana* de 1652 (cuya copia poseía Spinoza). Para su educación matemática, Spinoza se apoyó mucho en los textos de Frans van Schooten el Viejo, uno de los discípulos más fieles de Descartes y responsable de la traducción al latín en 1649 del ensayo geométrico del *Discurso*³⁷.

De modo que, a finales de los años cincuenta, Spinoza se encontraba inmerso en las obras de Descartes (o, como su buen amigo Jarig Jellesz escribió, en los *Scripta Philosophica Nobilissimi & summi Philosophi Renati des Cartes*)³⁸ y de sus seguidores, meditando sobre las características esenciales del sistema del ex-

patriado filósofo francés. Una buena parte de lo que Descartes decía (o, en muchos casos, dejaba sin decir) le debió parecer a Spinoza liberador, y mejor aún, verdadero. La nueva imagen metafísica de un mundo dual, en el que lo mental y lo material estaban completamente separados, proporcionaba los fundamentos para una física puramente mecanicista que permitiría unas fructíferas explicaciones perfectamente claras y comprensibles de los fenómenos de la naturaleza –de una naturaleza cuya estructura y dinámica podrían ser captadas en términos puramente matemáticos-. La unidad de la empresa científica cartesiana en todas sus dimensiones promocionaría la búsqueda de certeza en disciplinas diversas y expandiría las posibilidades del trabajo experimental productivo en las ciencias particulares. En el lado opuesto estaba también la optimista imagen cartesiana de la mente cognosciente, de la capacidad de la razón para penetrar en la naturaleza interna de las cosas. Pues el intelecto, si se lo hacía avanzar según el método adecuado, era para Descartes realmente capaz de conocer el mundo en todos sus mínimos detalles mediante sus propias herramientas conceptuales, sus «ideas claras y distintas». Y lo que era aún más importante, al menos para Spinoza: la mente podría conocer su propio lugar en este mundo.

A diferencia de los estudios ligados a la tradición educativa judaica –cuyos ejercicios lógicamente rigurosos pero anticuados de los comentarios rabínicos, y las especulaciones cosmológicas de los textos filosóficos del judaísmo consiguieron aprisionar incluso al gran Maimónides en un férreo sistema esencialmente aristotélico–, el pensamiento de Descartes le ofrecía a Spinoza un nuevo terreno filosófico abierto, que le resultaba francamente confortable. El cartesianismo era una filosofía relativamente joven, y aún quedaba mucho por hacer dentro de ella. Mas tampoco se ligaría él a Descartes del mismo modo en que otros lo habían hecho respecto a Platón o a Aristóteles. Si por el momento era un ingenuo discípulo suyo, ello solo se debía a la brevedad del tiempo. Spinoza era un pensador demasiado original e independiente, con una mente demasiado aguda y analítica, como para contentarse con ser simplemente un discípulo acrítico.

Tal vez lo que Spinoza vislumbrara por encima de todo era que, dentro de un marco básicamente cartesiano, se le abría ahora la posibilidad de desarrollar un programa filosófico propio, un proyecto cuyas líneas maestras empezaban a brotar de manera natural de su propia experiencia y se iban perfilando progresivamente. Las cuestiones que más le interesaban entonces eran las relativas a la naturaleza del ser humano y a su lugar en el universo. ¿Cuál es la esencia de esta criatura capaz de conocerse tanto a sí misma como al mundo del que forma parte? ¿Qué puede concluirse de la relación de los seres humanos con el resto de la naturaleza acerca de su libertad, de sus posibilidades y de su felicidad? ¿Cuál es la naturaleza de sus respuestas emocionales ante el mundo y de sus acciones dentro de él?

Spinoza debió de realizar rápidos progresos en su aprendizaje, pues a comienzos de 1661 era ya bien conocido como persona que «sobresalía en la filosofía cartesiana»³⁹. En esta empresa disfrutó de una estimulante compañía, pues la *scientia nova* era un frecuente tema de conversación entre sus amigos de Amsterdam. Parece ser que su grupo de amigos había acordado reunirse regularmente para discutir ideas filosóficas y religiosas⁴⁰ bajo la batuta de un Spinoza (elegido tal vez por su reciente experiencia en Leiden, o simplemente porque era intelectualmente superior a ellos) a menudo crítico, pero experto en el pensamiento de Descartes. Lucas afirma que «sus amigos, cuya mayoría era cartesiana, le propondrían dificultades que según ellos solo podían ser resueltas mediante los principios del maestro». Y añade que Spinoza los «desengañaba, sacándolos de un error cometido por muchas personas cultas, recurriendo al expediente de resolver las dificultades propuestas utilizando argumentos distintos (a los de Descartes)»⁴¹. Entre aquellos amigos estaban, por supuesto, los Colegiantes y otros compañeros con los que había estado asociado durante una serie de años, como también algunas amistades recientemente adquiridas en Amsterdam o en Leiden.

La primera vez que Spinoza se encontró con Jarig Jellesz (abreviado como Jelleszoon, «hijo de Jelles»), un amigo íntimo durante muchos años, fue probablemente en el edificio de la Bolsa de Amsterdam a principios de los años cincuenta. Nacido en

1619 o 1620 en el seno de una acaudalada familia de Amsterdam oriunda de Friesland, Jellesz se dedicó al comercio de ultramarinos, principalmente especias y frutos secos. Vendía tanto al por mayor como al por menor, y frecuentemente hacía negocios con los judíos portugueses. Jellesz pudo incluso haber sido un cliente de la empresa de la familia Spinoza: en 1655 compró uvas a Simon Rodrigues Nuñes, y ésta era precisamente una de las mercancías que importaban Miguel Spinoza y sus hijos. Según un amigo que añadió una nota biográfica a la obra de Jellesz, «Confesión de la fe universal y cristiana», éste abandonó su negocio a una edad relativamente temprana, cuando «comprendió que la simple acumulación de dinero y de bienes no podían satisfacer su alma». Así pues, vendió su tienda a un hombre honesto y, sin haberse casado nunca, se retiró de la turbulencia del mundo para ejercitarse en la quietud sobre el conocimiento de la verdad, buscando la verdadera naturaleza de Dios y la obtención de la sabiduría⁴². Jellesz, cuya familia pertenecía a la comunidad Mennonita flamenca en Amsterdam, era tal vez uno de los miembros más piadosos del grupo de Colegiantes de la ciudad. Estaba convencido de que la fe era una cuestión personal, un asunto de convicción interna y de experiencia religiosa y, en consecuencia, rechazaba toda autoridad externa, la confesión organizada y el dogmatismo teológico. La felicidad humana, no cesaba de insistir, consistía simplemente en el conocimiento de Dios, en una pura comunión racional con el entendimiento divino⁴³.

La «Confesión» de Jellesz fue publicada en 1684 por Jan Rieuwertsz («hijo de Rieuwert»), el radical e intrépido editor y librero que publicaba obras que los restantes editores no se atrevían a poner en el mercado. Rieuwertsz, nacido en 1616, provenía también de una familia Mennonita. Debió de conocer a Spinoza a través de los Colegiantes cuyas obras solía editar, o quizás por conducto del propio Jellesz, o tal vez por intermedio de Van den Enden, con quien tanto él como Spinoza compartían muchos intereses intelectuales, en particular la filosofía cartesiana y la teoría política radical. En 1657, por la época en que debió conocer a Spinoza y a sus otros amigos en las reuniones cartesianas, Rieuwertsz comenzó a publicar la traducción al holandés de las obras de Descartes, una tarea que le costaría casi

treinta años. El traductor de aquellas obras, otro miembro de la «tabla redonda» cartesiana, era Jan Hendrik Glazemaker, el mismo que posteriormente tradujo al holandés algunas obras de Spinoza. Glazemaker conocía probablemente a Jellesz desde la infancia, puesto que también él había nacido en torno al año 1620 en el seno de una familia perteneciente a la comunidad Mennonita holandesa en Amsterdam, y pudo haber entrado en contacto con Spinoza a través del comerciante en ultramarinos⁴⁴.

Spinoza pudo igualmente haber contactado con Peter Balling, que pronto se convertiría en uno de sus más fieles discípulos, a través de la red de los Colegiantes. Balling era un mercader Mennonita extraordinariamente culto que, con su conocimiento del español, realizó negocios con los judíos portugueses; en una ocasión hizo de representante español ante algunos comerciantes holandeses. Era uno de los mayores admiradores de Spinoza y un participante entusiasta en las discusiones filosóficas de Amsterdam. Además de poner todo su empeño en difundir las obras de Spinoza, compuso y publicó anónimamente, en 1662, un tratado spinozista, *La luz sobre el candelabro*, un libro que —por su énfasis en «la luz»— fue adjudicado por muchas personas al cuáquero Ames. En esta obra defendía Balling un enfoque personal, no confesional y tolerante de la práctica religiosa. Desde una posición un tanto más mística que la de Jellesz, sostenía que la experiencia «interna» natural e intuitiva de lo divino era posible para todo el mundo. Cualquier individuo puede comunicarse con Dios a través de sus propias facultades racionales, con independencia de su conocimiento de las Escrituras o de su trasfondo confesional. La «luz sobre el candelabro» es la razón, «el conocimiento claro y distinto de la verdad», que Balling identifica con el Verbo, Cristo, y la mente de Dios⁴⁵. El libro, naturalmente, fue publicado por Rieuwertsz.

En su biografía, Colerus destaca particularmente el amor y devoción que Simón Joosten de Vries mostraba por Spinoza⁴⁶. Esta noticia está confirmada por las cartas entre ambos, que a veces muestran un calor e intimidad raros en la correspondencia existente de Spinoza. De Vries nació en torno a 1634 en el seno de una amplia familia de mercaderes de tradición Men-

nonita perteneciente a la clase media alta. También él pudo contactar con Spinoza a través de los Colegiantes. En los años 1660, el filósofo debió anudar una estrecha relación de amistad poco común con el extenso clan de la familia De Vries. Antes de morir a edad temprana en 1667, Simón se preocupó de que su amigo quedara financieramente asegurado, deseó que su hermana y su cuñado se encargaran de satisfacer.

Pese al hecho de que los amigos que lo rodeaban tenían fama de ser «ateos cartesianos»⁴⁷, es evidente que los intereses de Jellesz, Balling y muchos otros miembros del círculo intelectual de Spinoza estaban primariamente dirigidos hacia la reforma y la tolerancia religiosas, y la libertad del individuo para adorar a Dios a su propia manera, sin otra guía que la de sus propias facultades intelectuales, ni imposición alguna de dogmas, ritos, ni molestas autoridades teológicas o de cualquier otro tipo. Todos ellos compartían con Spinoza el entusiasmo por la filosofía cartesiana. Todos ellos comulgaban con el racionalismo, con el énfasis en el poder de la razón independiente para acceder a las verdades más excelsas. Al igual que Spinoza, todos estaban convencidos de que la felicidad humana –en el sentido estricto de lo que los antiguos griegos llamaban *eudaimonía*, o florecimiento, y lo que los cristianos llamaban «salvación»– residía en el uso libre pero disciplinado del intelecto dirigido hacia su objeto propio. Spinoza, por su parte, mostraba también un gran interés por las ideas de sus amigos sobre la «experiencia interna», la moralidad y la tolerancia. Pero a diferencia de él, las motivaciones de sus amigos eran decididamente religiosas; y la verdad a la que la razón los conducía era usualmente una devota verdad cristiana. Aquellas reuniones del grupo de los cartesianos de Amsterdam solían parecerse con frecuencia a las típicas discusiones de los «colegios» de Boreel.

Además de los amigos de Spinoza que acudían a sus encuentros filosóficos procedentes de un círculo Colegiante o Mennonita, había varios individuos que pudieron haber contactado con él durante su estancia en la Universidad de Leiden. El pensador radical político y religioso Adriaan Koerbagh, por ejemplo, estuvo estudiando en Leiden desde 1656 hasta 1661. Aunque matriculado en la facultad de medicina, tras haber cursado los es-

tudios de filosofía unos años antes en la Universidad de Utrecht, pudo haber asistido, al igual que Spinoza, a las clases sobre Descartes que impartía De Raey. Puesto que éste explicó también medicina a partir de 1658, tal vez Koerbagh sintió la suficiente curiosidad como para ir y comprobar las inclinaciones cartesianas de su profesor de medicina en un contexto puramente filosófico. Aunque Koerbagh pudo haber conocido a Spinoza a través de su mutuo amigo Van den Enden, con quien compartía el amor por una política democrática, la conexión de Leiden parece más plausible.

Con el tiempo, Spinoza y Koerbagh anudaron una estrecha relación mutuamente influyente. Sus opiniones políticas y sus actitudes ante la religión eran las mismas. En las doctrinas metafísicas de Koerbagh hay una inconfundible corriente de spinozismo, mientras que el *Tratado teológico-político* tiene mucho en común con las valientes ideas de Koerbagh sobre el Estado y las Escrituras (Koerbagh debió haber visto un primer borrador de la obra que había empezado a componer Spinoza en 1665). De hecho, la decisión de Spinoza de publicar el *Tratado* estuvo inspirada, al menos en parte, por la muerte en prisión de Koerbagh en 1669, a la que, bajo la acusación de blasfemia, había sido condenado por las autoridades de la ciudad a instigación del consistorio calvinista. Cuando Spinoza defendía la libertad de pensamiento y de expresión, y la no interferencia de las autoridades eclesiásticas en la arena política y social, es evidente que lo que tenía en mente era el destino de su amigo.

Aunque parece ser que Koerbagh no fue nunca un hombre particularmente religioso, compartió con Jellesz, Balling y los otros una concepción nominalmente teocéntrica, al menos en su caso, de la felicidad humana. Un ser humano encuentra su *beatitud* en el conocimiento de Dios. Esta aprehensión de lo divino no es una especie de intuición mística, sino una captación intelectual de una esencia eterna e inmutable. Sobre esta base, Koerbagh argumentaba contra la teología irracional y la superstición de los ritos religiosos. La verdadera religión, insistía una y otra vez, es un asunto interno y personal. La verdadera enseñanza de Dios es simplemente el amor y la obediencia a Él y el amor al prójimo. Todo lo demás es accidental y superfluo. En las ideas de Koerbagh se encuentra también explícita-

mente un elemento de Socianismo: la negación de la trinidad y de la naturaleza divina de Jesús⁴⁸. Koerbagh debió de sentirse muy cómodo entre los amigos de Spinoza, y la influencia de su contacto con los Colegiantes de Amsterdam debió de ser muy grande.

Lodewijk Meyer, en cambio, no pretendió nunca participar de la piedad de los otros amigos de Spinoza. Venía de una familia luterana, no Mennonita; y aunque cultivó la amistad con los Colegiantes y pudo incluso asistir a alguna de sus reuniones, su interés real estaba en la filosofía y en las artes, sobre todo el teatro y la literatura. Fue el director del Teatro Municipal de Amsterdam desde 1665 hasta 1669, y fundador en 1669 de la sociedad literaria y dramática *Nil Volentibus Arduum* («Nada es difícil para los que lo desean»). Meyer era una persona de amplia cultura humanista, y si habló de cuestiones religiosas fue solo para ayudar a acabar con las disputas teológicas que tanto perturbaban la paz de la república. Su devoción personal e intelectual a Spinoza estaba fundada no solo en unos gustos filosóficos compartidos (particularmente hacia Descartes), sino también en lo que para el propio Meyer era una dedicación conjunta a la búsqueda de la verdad. Meyer fue más que ningún otro el responsable de que los escritos de Spinoza llegaran a publicarse, tanto durante su vida como después de su muerte con la edición póstuma de sus obras completas.

Meyer había nacido en Amsterdam en 1629. Originalmente había proyectado hacerse pastor luterano, pero este entusiasmo no duró mucho. Desde su juventud mostró un gran interés por el lenguaje, y en 1654 reeditó un libro que explicaba miles de términos extranjeros que se utilizaban en la Holanda del siglo xvii. En aquel mismo año se matriculó en la Universidad de Leiden, estudiando primero filosofía y luego, a partir de 1658, medicina; se doctoró en 1660 en ambas facultades. En Leiden debió entrar en contacto con Koerbagh, puesto que ambos estaban en la misma facultad y debieron asistir a las mismas clases. Fue seguramente en Leiden y no en casa de Van den Enden (como muchos investigadores han supuesto) donde Meyer contactó inicialmente con Spinoza. Durante el período en que Spinoza frecuentaba la escuela de Van den Enden, desde 1654

hasta principios de 1658, Meyer no estaba ni siquiera en Amsterdam; pero sí se encontraba en Leiden cuando Spinoza frecuentó aquella ciudad.

Además de ser amigo íntimo y promotor de Spinoza, la importancia filosófica de Meyer reside en su propia teoría radicalmente racionalista de la interpretación de la Biblia. A fin de acabar con el sectarismo religioso que amenazaba el bienestar de la sociedad civil en los Países Bajos, Meyer propuso un método exegético que, a su parecer, revelaría el verdadero e inequívoco significado de la Sagrada Escritura; un método que «afirmaría y propagaría la doctrina incorruptible de la verdad de los cielos y permitiría que nuestras almas gozasen de la salvación y la felicidad». El método, expuesto en la obra de Meyer *Philosophia S. Scripturae interpres* (La filosofía, intérprete de la Sagrada Escritura), que fue publicada anónimamente en «Eleuterópolis», es absolutamente cartesiano, con su constante insistencia en la importancia de apoyarse solo en las ideas claras y distintas del intelecto. La *Philosophia*, o la razón, y no la fe ni la autoridad institucional, es la guía adecuada para interpretar las Escrituras. Para captar lo que Meyer llama el «verdadero sentido» del texto bíblico, el sentido o significado que pretendió su autor, hay que apoyarse solo en lo que es clara y distintamente percibido por la razón natural, y no en lo que la tradición o los consejos de la iglesia o el Papa dictan. Y esto es así porque el autor último de la Biblia –aunque no el autor inmediato del texto escrito que nosotros poseemos– es Dios. Dios es omnisciente y necesariamente veraz, y por lo tanto toda proposición que Él pronuncie no solo transmitirá el «verdadero sentido» de sus palabras, sino que será a su vez la *verdad misma*. Puesto que la razón es la facultad para descubrir la verdad lógica, natural y espiritual –y puesto que el «verdadero significado» de las Escrituras es también la verdad absoluta–, la razón tiene que ser la herramienta adecuada para obtener el significado de las Escrituras⁴⁹.

La razón nos indica también cuándo hay que tomar las palabras de las Escrituras en un sentido literal y cuándo hay que interpretarlas de manera figurada, a fin de que nos revelen lo que puede y lo que no puede ser adecuadamente atribuido a Dios. Por ejemplo, la Biblia habla del pie de Dios, del dedo de

Dios, de la cólera de Dios. Pero nosotros sabemos a través de la razón que el tener pies, o dedos, o emociones requiere poseer un cuerpo, y que tener un cuerpo es incompatible con un ser infinitamente perfecto, con un ser eterno tal como lo es Dios. Por lo tanto, los pasajes que hablan de Dios de este modo han de ser leídos de manera figurada⁵⁰.

La obra de Meyer fue prohibida juntamente con el *Tratado teológico-político*. (Algunos pensaron incluso que era Spinoza mismo el autor de *Philosophia S. Scripturae interpres*⁵¹.) Sus airados críticos creyeron que Meyer había abusado de la separación cartesiana entre razón y fe, para subordinar de hecho la teología a la filosofía. El mismo Descartes se había mostrado muy remiso a aplicar su método a las cuestiones teológicas. La falta de escrúpulos de Meyer le llevó a concluir que el texto bíblico estaba plagado de inconsecuencias, confusiones y falsedades. No fueron sólo los calvinistas ortodoxos con simpatías voetianas los que se sintieron ofendidos; incluso cartesianos como el profesor Heidanus de Leiden y personas generalmente tolerantes como Serrarius manifestaron su condena⁵².

Poseído por un entusiasmo real por la filosofía y por lo que parecía ser un derroche de energía, el recién llegado⁵³ Meyer debió de constituir un elemento vivificador en los encuentros de Amsterdam. Acompañado por su «viejo y leal amigo» Johannes Bouwmeester, una persona con un bagaje igualmente amplio de intereses literarios, filosóficos y científicos⁵⁴ —que también había estudiado filosofía y medicina en Leiden de 1651 a 1658, donde pudo haber conocido a Spinoza directamente o a través de Meyer— era indudable que Lodewijk Meyer era el responsable, al menos en parte, de la reputación de «librepensador» que se había ganado el grupo. Con independencia de que esta ambigua etiqueta estuviera justificada o no, el círculo de Amsterdam de finales de los años 1650 hasta mediados de los sesenta (época en la que Meyer y Koerbagh se unieron al grupo tras haber obtenido recientemente sus graduaciones universitarias) estaba compuesto por un ecléctico conglomerado de pasiones y personalidades: desde reformadores piadosos no confesionales y críticos iconoclastas de la Biblia, hasta cultivados humanistas y demócratas radicales, todos ellos interesados, por

razones varias, en la discusión del cartesianismo y de otras cuestiones religiosas y filosóficas.

* * *

Antes del descubrimiento del testimonio inquisitorial del Capitán Maltranilla, se asumía generalmente que, tras su expulsión de la comunidad judía, Spinoza había perdido todo contacto con los sefardíes de Amsterdam. Colerus insiste en que el propio Spinoza había declarado una vez que «desde aquel momento no había hablado ni tenido contacto con ninguno de ellos». A lo cual añade que «algunos judíos de Amsterdam, que conocían muy bien a Spinoza, me han dicho que eso es bien sabido»⁵⁵. Mas cuando el oficial español testificó en 1659 que Spinoza y Prado «visitaban con regularidad la casa de Joseph Guerra» en compañía del Dr. Miguel Reinoso y un comerciante en tabacos llamado Pacheco, era evidente que algunos judíos portugueses desafiaban gustosos la prohibición y frecuentaban la compañía de los condenados heréticos. Del informe de Maltranilla se desprende –y conocemos este dato por diferentes fuentes– que Reinoso y Pacheco, ambos oriundos de Sevilla, eran miembros sobresalientes de la congregación Talmud Torah: ellos mismos le confesaron al capitán que eran judíos observantes de la ley; y que aunque una vez se les ofreció carne de cerdo, ellos se guardaron de comerla»⁵⁶. El señor Guerra, por otra parte, era un rico no judío procedente de las Islas Canarias. Se había trasladado a Amsterdam con la esperanza de que allí le curasen la lepra. Holanda era visitada a menudo por personas de otros países en busca de tratamiento médico⁵⁷, y Guerra, que seguramente no hablaba holandés, debió buscar a un doctor de habla española. Reinoso era probablemente el médico que lo atendía, haciéndose acompañar quizá de vez en cuando en sus visitas de un viejo amigo de sus antiguos tiempos de *marrano* en España, Pacheco.

La presencia de Reinoso en compañía de Spinoza y Prado en 1658-59 es particularmente interesante. Por llevar en Iberia la vida de un judaizante converso, Reinoso había sido denunciado a la Inquisición en 1655 por Baltazar Orobio de Castro –el mismo Orobio de Castro, también de Sevilla, que siendo doctor en

Amsterdam y miembro de la congregación portuguesa (bajo el nombre de Isaac), estalló en improperios contra los excomulgados Prado y Spinoza. Orobio y Reinoso, como también Prado, habían sido al parecer compañeros cripto-judaicos en Sevilla. Cuando Orobio fue hecho prisionero y torturado por la Inquisición en 1655, dio algunos nombres, entre ellos los de Miguel Reinoso y Juan de Prado. Todo esto indica que los visitantes de Guerra, Reinoso y Prado, y probablemente también Pacheco, se habían conocido tiempo atrás y en circunstancias muy diferentes.

Afortunadamente para ellos, Reinoso y Prado habían abandonado ya España cuando tuvo lugar la confesión de Orobio –era corriente denunciar solo a aquellos de los que se sabía que habían abandonado el país o que estaban muertos– y se encontraban ya fuera del alcance de la Inquisición⁵⁸. No parece que existiera entre ellos ningún tipo de rencor, puesto que Reinoso (que ahora respondía al nombre judío de Abraham) y Orobio trabajaron conjuntamente en Amsterdam en varios casos médicos⁵⁹. Queda en pie, sin embargo, la pregunta de si cuando Orobio inició su cruzada contra las ideas de Prado y, posteriormente contra Spinoza, sabía que su compañero médico y antiguo camarada judaizante estaba desafiando a la congregación al frecuentar la compañía de los dos convictos herejes. Puesto que Reinoso y Pacheco habían llegado a Amsterdam justamente en la época de la excomunión de Spinoza, la presentación de éste a sus antiguos compañeros *marranos* procedentes de Sevilla fue realizada probablemente por Prado poco después de su separación de la comunidad. Reinoso y Pacheco no fueron castigados nunca por la *ma'amad* con una excomunión por haberse acercado a más de cuatro brazas a Spinoza y por seguir probablemente manteniendo una serie de encuentros con él.

* * *

Los primeros escritos filosóficos de Spinoza datan de los años finales de su residencia en Amsterdam –más o menos de la misma época en que visitaba la casa de Guerra y seguía estando físicamente presente (y no solo por correspondencia) en las reuniones del círculo cartesiano–. Si cuando en su carta de marzo

de 1660 al profesor oponente, el regente de Rotterdam, Adriaen Paets, hablaba de una breve obra de Spinoza cuando se refirió a un *tractatus theologico-politicus* de «un autor no totalmente desconocido para usted», ello quería decir que, a finales de los años 1650, el filósofo estaba ya expresando por escrito sus opiniones sobre algunas de las cuestiones que provocarían su excomunión –la autoría y la exégesis de la Biblia– juntamente con otros tópicos relativos a la autoridad política y religiosa y a ley natural y civil⁶⁰. (Esto sugiere también que el *Tratado teológico-político* publicado en 1670 no era simplemente una respuesta a las crisis políticas holandesas de finales de los años 1660, ni al trauma personal por la muerte en prisión de Koerbagh en 1669, sino más bien la culminación de un largo proyecto centrado en el Estado, la libertad, la tolerancia y, por supuesto, la religión.) Mas, contemporáneamente, la mente de Spinoza ensanchaba abiertamente sus horizontes con cuestiones de ética, de conocimiento y de metafísica. De hecho, desde 1658 hasta aproximadamente 1665, y pese a lo que pudiera haber representado su trabajo sobre la «pequeña obra» que Paets tenía en sus manos, los intereses teológico-políticos de Spinoza quedaron relegados a un segundo plano mientras su mente se ocupaba en la tarea de elaborar, mediante una serie de ajustes y nuevos enfoques o puntos de partida, un sistema filosófico totalmente acabado y completo.

El *Tratado de la reforma del entendimiento* (*Tractatus de intellectus emendatione*) es una obra inacabada sobre el método del conocimiento, que siempre ha sido considerada como una de las piezas iniciales de Spinoza, aunque los investigadores la suelen fechar en torno al año 1662, posterior por tanto a algunos otros escritos suyos (incluyendo el trabajo inicial en su obra maestra, la *Ética*). Hay sin embargo buenas razones para pensar que el *Tratado* es, de hecho, el primero de los tratados filosóficos originales existentes de Spinoza. Su contenido temático, su terminología, las doctrinas específicas del conocimiento y de las operaciones de la mente humana, sus probables fuentes y su función como material introductorio a un tratamiento más sistemático de diversas cuestiones filosóficas sugieren una fecha anterior al *Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad*, que

probablemente empezó a escribir a finales de 1660 o principios de 1661⁶¹.

Spinoza concibió el *Tratado de la reforma del entendimiento* como parte –tal vez introductoria– de una obra más amplia. El *Tratado* se ocuparía de la cuestión preliminar del método filosófico y de algunos problemas básicos relativos a la naturaleza y variedades del conocimiento, todo ello en el contexto de una concepción amplia de lo que puede ser considerado «el bien» para un ser humano. Estas cuestiones recibirían también un tratamiento más profundo en el resto de la obra, a la que Spinoza se refiere en el propio *Tratado* con la expresión «nuestra Filosofía (*nossa Philosophia*)». Al parecer, esta «Filosofía», no escrita aún cuando estaba componiendo el *Tratado*, sería una investigación extensa y sistemática sobre la mente, la metafísica, la física, la moralidad y algunos otros tópicos. Lo que al parecer sucedió fue que, por una razón u otra, Spinoza decidió a finales de 1659 o principios de 1660 abandonar el *Tratado* y volver a empezar; esta vez sobre lo que habría de convertirse en el *Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad*, cuyo capítulo metodológico se solapa con el material del *Tratado* en varios aspectos⁶².

Aunque claramente concebido como una introducción al método a seguir en la búsqueda de la verdad, el *Tratado* es también (al igual que el *Discurso del método*, de Descartes) en parte un esquema autobiográfico del propio itinerario intelectual de Spinoza y en parte una invitación al lector –provisto ya al menos de una ligera familiaridad con la filosofía cartesiana– a seguir el mismo camino y abrazar la vida filosófica.

El requisito para empezar siquiera a contemplar tal conversión es un sentimiento de insatisfacción, tal vez aún no totalmente articulado, con la vida que uno lleva. Es preciso poner en cuestión los valores que uno ha adoptado y que han guiado las propias acciones y preguntarse por el «verdadero bien» del ser humano, «la fuente eterna de la mayor alegría». En otras palabras, hay que emprender lo que Sócrates llamó «una vida examinada». Y Spinoza comprendió que esta búsqueda del bien requería un cambio radical en el propio modo de vida. Había que ahogar el deseo de «bienes» ordinarios, tales como el honor, la riqueza y el placer sensual. Tras la reflexión, todas estas

cosas se revelaban efímeras e inestables –en suma, no eran en absoluto lo que se espera del verdadero bien para un ser humano. Y, por añadidura, estas cosas perecederas nos conducen a menudo a nuestra caída y destrucción.

Son muchos, en efecto, los ejemplos de aquellos que han sufrido una persecución hasta la muerte por causa de sus riquezas, y también los de aquellos que, para obtener bienes, se expusieron a tantos peligros que al fin pagaron con la vida el precio de su necesidad. Ni son menos los ejemplos de quienes padecieron miserablemente para conseguir el honor o para defenderlo. Y son innumerables los casos de quienes apresuraron su propia muerte con la lascivia⁶³.

El verdadero bien reside en el amor de algo que es eterno e inmutable. Y este algo no es nunca fuente de tristeza, ni de peligro, ni de sufrimiento, sino solo de alegría.

La esencia de este verdadero bien está en poseer una cierta «naturaleza», en estar bajo una cierta condición, que es natural para un ser humano, y que representa la perfección de la naturaleza humana. Puesto que los hombres son por esencia seres cognoscientes –animales racionales, por usar una definición filosófica común–, nuestro bien, nuestra perfección, consiste en poseer un tipo determinado de conocimiento. Lo que este conocimiento pueda ser, lo que debe estimularnos a conseguirlo, es la comprensión de nuestro lugar en la Naturaleza. O, como dice Spinoza, es «el conocimiento de la unión que el Alma tiene con toda la naturaleza»⁶⁴. El ser humano no está fuera de la Naturaleza, sino que es una parte íntima e inseparable de ella y está sujeto a todas sus leyes. Cuando uno se percata de la realidad de este hecho, y se esfuerza por hacer que otros la vean también, entonces el bien propio del hombre ha alcanzado «la más alta perfección humana».

Para ser conquistado, el verdadero bien exige un conocimiento completo de la Naturaleza misma en general y de la propia del ser humano, una comprensión exhaustiva de la metafísica de la materia y de la mente, de la física de los cuerpos, de la lógica de nuestros pensamientos, y de las causas de nuestras pasiones. Pero antes de poder abordar todas estas cosas

—que son los materiales de una discusión más sustantiva en una parte subsiguiente a esta obra, la «Filosofía»— es necesario contar con un método. El presente no es un proyecto que pueda abordarse a la ligera. El intelecto debe ser purificado y preparado para la tarea de interrogar a la Naturaleza. Sin método, nuestra esperanza de alcanzar alguna vez la meta de «comprender las cosas correctamente» —una meta de la que depende nuestra propia felicidad— está abocada al fracaso.

Hay, insiste Spinoza, cuatro modos de «percibir las cosas». Algunas cosas las conocemos meramente por informes o por signos. Éste es un modo de aprehensión más bien indirecto, y por tanto (hablando en términos absolutos) inseguro. Sabemos a través de un informe o de un símbolo convencional cuál es la fecha de nuestro nacimiento, o quiénes son nuestros padres. Pero éstas no son cosas de las que tengamos un conocimiento directa e inmediatamente cierto. Otras cosas las conocemos o percibimos mediante «experiencia casual», es decir, por una experiencia que no ha sido guiada o críticamente revisada por el intelecto o la razón. Esto ocurre en nuestros encuentros casuales con las cosas. A veces, cuando no hay nada que contradiga a nuestra experiencia, podemos construir inferencias similares sobre una serie de casos similares. Pero aunque los resultados de tal inducción puedan ser verdaderos, son inciertos y están posiblemente sujetos a cambio. Spinoza advierte que su conocimiento de que un día tendrá que morir se debe solo a una experiencia casual, «pues yo afirmo esto porque he visto morir a otros que son semejantes a mí, aunque no todos hayan durado el mismo tiempo que yo, ni todos hayan muerto de la misma enfermedad». De modo similar, yo sé por experiencia casual que el aceite alimenta el fuego y que el agua lo apaga, que los perros ladran y que «casi todas las cosas son útiles en la vida».

Lo que le falta a la experiencia casual es el conocimiento profundo de las cosas. Necesitamos conocer no solo el modo de aparecer de las cosas, sino también su orden y las aparentes conexiones que guardan con otras cosas; necesitamos saber *qué* y *cómo* son las cosas, y *por qué* son lo que son. Es lo que Spinoza llama conocer la «esencia» de una cosa. Y este conocimiento

comporta conocer sus propiedades esenciales (aquellas propiedades sin las cuales dejaría de ser *esa cosa*), como también las causas universales de la naturaleza y las leyes que explican el llegar a ser de esa cosa. Y, por encima de todo, necesitamos certeza en nuestro conocimiento de esas cosas, algo que nuestra experiencia sensorial no nos puede dar nunca por sí sola.

Hay dos caminos para llegar a conocer la esencia de una cosa. El primero es mediante la deducción de esa esencia a partir de alguna otra cosa. Esta «percepción» diferencial o discursiva explica el modo en que, remontándonos a partir de nuestra experiencia de algún efecto, descubrimos a veces lo que fue su causa; o cuando deducimos algún hecho particular de una verdad universal o proposición general. Si yo percibo que el sol es de hecho mayor de lo que parece ser, pero solo porque he razonado a partir de los principios generales relativos a la naturaleza de la visión (como el que dice que una y la misma cosa parece más pequeña si se la contempla desde una gran distancia que cuando se la mira de cerca), entonces mi conocimiento del tamaño del sol, aunque cierto y verdadero, es solo inferencial. Pero el razonamiento inferencial comporta siempre para Spinoza una cierta insuficiencia, por lo cual es inferior a la percepción de una cosa «basándose solo en su esencia». Este último tipo de conocimiento consiste en la captación inmediata, intuitiva y no inferencial de la esencia misma de una cosa. Yo puedo conocer que el alma está unida a un cuerpo mediante una inferencia que parte del hecho de que el alma tiene sensaciones siempre que el cuerpo es afectado de un cierto modo; o puedo conocer inmediatamente que el alma está unida a un cuerpo simplemente al entender la naturaleza del alma y comprender que es propio de la esencia del alma el estar unida a un cuerpo.

Nuestra meta es la de conocer –en su sentido más adecuado, intuitivo y perfecto– nuestra propia naturaleza exactamente tal como ella es en sí, y conocer de la naturaleza de las cosas tanto como sea necesario para poder distinguirlas entre sí, para saber cuáles son sus acciones y receptividades, y compararlas con la naturaleza y el poder de los seres humanos.

El objetivo del método es el de mostrar el modo de alcanzar este tipo de conocimiento de la naturaleza, el orden de ésta y sus conexiones causales sistemáticamente gobernadas por reglas (y no de manera fortuita). Este método empieza con una reflexión sobre el conocimiento que ya poseemos. Sobre esta base, hay que proceder a distinguir las «ideas verdaderas» –las ideas que revelan las esencias de las cosas– de las ficciones; las percepciones «claras y distintas» de las que son confusas. Tenemos que buscar la precisión y claridad en nuestros conceptos a fin de asegurarnos de no incluir en ellos nada que no pertenezca a la esencia de la cosa analizada; y que las propiedades que le pertenecen esencialmente sean distinguibles entre sí y muestren con entera evidencia que se siguen de la naturaleza del objeto. De este modo podemos percibir, por ejemplo, que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a ciento ochenta grados, y que el alma no tiene partes materiales. Dicho en otras palabras: al buscar el conocimiento –y, en última instancia, nuestro bienestar– tenemos que apoyarnos en el intelecto, no en la imaginación o en los sentidos. Si aún nos queda la duda de la fiabilidad del intelecto mismo y planteamos la cuestión epistemológica de cómo estar seguros de que nuestras ideas claras y distintas son objetivamente verdaderas y no solo objetivamente ciertas, entonces (al igual que Descartes antes que él) Spinoza se ve obligado a apelar directamente a la benevolencia y veracidad de Dios⁶⁵. Porque un Dios que es supremamente perfecto, y que nos equipó en primer lugar con unas facultades cognoscitivas, no puede ser un farsante; por tanto, si utilizamos esas facultades de la manera debida podremos alcanzar la verdad.

Cuando las ideas que tenemos en la mente representan verdadera y adecuadamente la esencia de las cosas y reflejan el orden de la Naturaleza, entonces hemos alcanzado nuestro deseado estado de perfección. Pero, insiste Spinoza, esto sucederá solo cuando conectemos todas nuestras ideas de las cosas existentes en la Naturaleza con la idea del ser que es la fuente de toda esa Naturaleza.

El objetivo es, pues, tener ideas claras y distintas, es decir, ideas tales que solo sean producidas por el alma, y no por mo-

vimientos fortuitos del cuerpo. Después, para reducir todas las ideas a una sola, trataremos de concatenarlas y de ordenarlas de tal modo que nuestra alma, por cuanto le sea posible, reproduzca objetivamente el carácter formal de la naturaleza, tanto en su totalidad como en sus partes [...] Se requiere además, y la razón lo pide, que tan pronto como sea posible indaguemos si se da algún ser, y al mismo tiempo cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de modo que su esencia objetiva sea tambien la causa de todas nuestras ideas, y entonces, como ya dijimos, nuestra alma reproducirá la Naturaleza con la mayor perfección, pues poseerá objetivamente su esencia, su orden y su unión⁶.

Conocer la Naturaleza y nuestro lugar en ella es percibir que la naturaleza tiene su origen en un ser máximamente perfecto. En consecuencia, debemos hacer todo cuanto esté en nuestra mano para asegurarnos no solo de que tenemos una idea clara de este ser perfecto, sino también de que todas nuestras restantes ideas se siguen en el orden correcto de la idea de este ser. «Resulta a su vez evidente que, para que nuestra alma reproduzca por completo el modelo de la naturaleza, debe hacer proceder todas sus ideas de aquella que reproduce el origen y la fuente de toda la naturaleza para que ella sea tambien la fuente de las demás ideas»⁶⁷. En el *Tratado*, este ser no recibe nunca el nombre de «Dios», aunque es claro que Spinoza se está refiriendo a Él (cosa que seguramente se habría dicho explícitamente en las subsiguientes partes de la obra). Hay un cierto aspecto «fijo y eterno» en la naturaleza que incluye a las leyes y a las naturalezas más generales de las cosas. Todos los seres y sucesos naturales, todas las series de causas y «cosas singulares cambiantes» se siguen necesariamente de estos elementos universales e inmutables. Cuando logremos ver que éste es el caso, que las cosas se siguen causalmente de «la primera causa», «la fuente y origen de la Naturaleza» –que en la *Ética* es expresamente identificada con Dios y sus atributos–, entonces habremos captado la verdad más excelsa de todas.

No se sabe con certeza por qué dejó Spinoza sin acabar el *Tratado*. Una gran parte de su contenido –incluyendo la idea de un orden de la naturaleza fijo e inviolable que tiene su fuente en un ser superior, como también la radical noción ética de que

nada es bueno o malo de por sí sino solo en relación con los fines humanos— reaparece en sus obras de madurez; por tanto, la razón de este abandono no fue ciertamente porque Spinoza tuviera la sensación de que había algo fundamentalmente erróneo en sus principales doctrinas. Tal vez pudo detectar una cierta insuficiencia en su presentación, o alguna imperfección en sus argumentos. O simplemente pensó que no había necesidad de introducir la totalidad del material sobre el método en un tratado distinto; el *Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad*, en el que empezó a trabajar poco después de abandonar el *Tratado*⁶⁸ incluye los elementos metodológicos dentro del cuerpo principal de la obra.

* * *

Según el diario del viajero danés Olaus Borch, Spinoza continuaba en Amsterdam en una fecha tan tardía como mayo de 1661. El «descarado judío» se encuentra entre los «ateos cartesianos» que se reúnen en esta ciudad⁶⁹. Mas la primera carta de Spinoza conservada en su correspondencia —una breve epístola de Henry Oldenburg fechada en Londres el 26 de agosto de 1661— indica que por aquella época Spinoza estaba ya viviendo en Rijnsburg desde hacía más o menos un mes (Oldenburg comienza su carta recordando su reciente visita «a su retiro en Rijnsburg»). Así pues, Spinoza se trasladó a esta pequeña villa a unas pocas millas de Leiden al parecer en el verano de 1661. Tal vez buscando, como su amigo Jellesz sugiere, la paz y quietud del campo y algún respiro de las constantes interrupciones de sus amigos, para poder dedicarse a la «investigación de la verdad» y «verse menos perturbado en sus meditaciones»⁷⁰. Esto pudo ser lo que algunos años más tarde le confesó a Lucas, quien escribió que «[Spinoza] esperaba desatarse de la locura de una gran ciudad, cuando la gente comenzaba a importunarlo». Fue, insistía Lucas, «el amor a la soledad» lo que movió a Spinoza a cambiar Amsterdam por Rijnsburg, «donde, alejado de todos los obstáculos que solo podía evitar huyendo, pudo dedicarse enteramente a la filosofía»⁷¹.

Ya no había probablemente ninguna razón de naturaleza familiar para permanecer en la ciudad que lo vio nacer. Su her-

mano Gabriel seguía viviendo en Amsterdam, como también su hermana (o hermanastra). Pero por los términos del *cherem* les estaba prohibido comunicarse con él, aunque no se sabe hasta qué punto obedecieron escrupulosamente esta prohibición. Puesto que Spinoza no tenía parte alguna en el negocio familiar, que Gabriel regentó por sí mismo hasta que se marchó a las Indias Occidentales, no había ningún incentivo financiero para permanecer en Amsterdam.

Spinoza pudo haber sido encaminado hacia Rijnsburg por sus amigos Colegiantes pues, en efecto, la villa había sido unos años antes el centro de las actividades de esta asociación en Holanda. Pero desde principios de la década de 1660 había ido perdiendo importancia para el movimiento; el «colegio» se reunía ahora allí solo dos veces al año⁷². Otro viajero alemán, un compañero de Gottlieb Stolle llamado Hallmann, informa en su diario de que Rijnsburg gozaba de una gran reputación por su tolerancia, y que éste era un lugar particularmente bueno para los refugiados que buscaban libertad religiosa⁷³. Esta circunstancia pudo influir de algún modo sobre Spinoza, aunque él no era ciertamente un refugiado –fuera de Amsterdam, no estaba perseguido ni por los rabinos ni por nadie–. Una explicación más verosímil de su elección de Rijnsburg pudo ser su proximidad a Leiden. Su estancia en esta villa le aseguraba un fácil acceso a la universidad, en donde probablemente seguía teniendo amigos de la época en que estudió allí. Rijnsburg combinaba pues las virtudes de un retiro tranquilo en el campo con los recursos de una ciudad universitaria, lo ideal para proseguir un trabajo filosófico.

UN FILÓSOFO EN RIJNSBURG

A mediados del verano de 1661, Spinoza se encontraba ya viviendo en Rijnsburg instalado en la casa de Herman Homan, un médico-químico, situada en la Katwijkstraat, una calle tranquila alejada del centro de la ciudad. Homan pertenecía al «colegio» local, y fueron probablemente los amigos Colegiantes de Amsterdam los que le facilitaron a Spinoza su nueva vivienda. La casa sigue existiendo, y su fachada está adornada, desde 1667 (después de la partida de Spinoza) con una piedra que lleva la inscripción en holandés de un pasaje de una obra teatral de Dirk Camphuysen:

*iAy! si todos los hombres fueran sabios
y tuvieran mejor voluntad,
el mundo sería un paraíso.
Mas ahora es sobre todo un infierno.*

En una habitación de la parte posterior de la casa instaló Spinoza su equipo pulidor de lentes. Era éste un oficio que Spinoza debió de empezar a practicar mientras estaba en Amsterdam, porque cuando se trasladó a Rijnsburg era ya un experto perfectamente cualificado para recibir encargos. Hacia el otoño de 1661 era ya conocido como un buen fabricante no solo de gafas, sino también de telescopios y microscopios¹. Spinoza pudo aplicarse, por tanto, desde muy pronto a la producción de lentes e instrumentos ópticos como forma de ganarse la

vida. Cuando se vio forzado a romper absolutamente toda comunicación con la comunidad judía, y por tanto a abandonar la dirección de su negocio familiar, tuvo que asegurarse el sustento por otros medios. En todo caso, la compañía «Bento y Gabriel Despinosa» no producía muchas ganancias desde 1655, y desde luego no las suficientes para cubrir las deudas heredadas del padre: por todo ello el forzado alejamiento de la empresa no pudo significar para Spinoza una pérdida irreparable. Por otra parte, desde los primeros párrafos del *Tratado de la reforma del entendimiento* es perfectamente evidente que Spinoza tenía suficientes razones filosóficas para dejar el mundo de los negocios, abandonar la persecución del dinero y de otros bienes mudables y dedicarse a la búsqueda del «verdadero bien»: «Descubrí que si [...] dejando las antiguas cosas, me entregaba a la nueva tarea, [...] dejaría males ciertos por un bien cierto»². Durante toda su vida, Spinoza puso un gran empeño en reducir al mínimo sus necesidades materiales, y sus amigos le prestaron siempre una buena ayuda financiera.

El pulimento de cristales, sin embargo, no nació probablemente de necesidades pecuniarias, sino de intereses científicos. Con su entusiasmo general por la nueva ciencia de la mecánica, Spinoza se interesaba por las últimas explicaciones detalladas de los microfenómenos en biología y en química, de los macrofenómenos de la astronomía, y también por los principios de la óptica que posibilitaron tales descubrimientos. En 1665 escribía a Oldenburg diciéndole con evidente placer que, por boca del científico y matemático holandés Christian Huygens, había sabido de la existencia de ciertos instrumentos nuevos: «[Huygens] me ha contado cosas verdaderamente admirables sobre esos microscopios, como también sobre unos telescopios construidos en Italia, con los que pudieron observar los eclipses de Júpiter producidos por la interposición de sus planetas, y además cierta sombra en Saturno, como producida por un anillo»³.

Spinoza no realizó ninguna aportación importante en las ciencias físicas o matemáticas. Tenía una sólida formación en teoría óptica y en la física de la luz entonces vigente, y poseía la competencia suficiente para discutir con los especialistas sobre puntos delicados en la matemática de la refracción. En una carta de 1666 al matemático Johannes Hudde, que se interesaba

por el corte y el pulimento de cristales, Spinoza le ofrecía un argumento geométrico para creer que los cristales plano/convexos eran más útiles que los convexo/cóncavos⁴. Pero, a pesar de la afirmación de Lucas de que «si la muerte no se lo hubiera impedido, hay razones para creer que hubiera descubierto los más bellos secretos de la óptica»⁵, Spinoza no destacó particularmente entre sus contemporáneos por sus contribuciones teóricas a esa ciencia. Tenía, sin embargo, un reconocido talento para la óptica práctica, como también una pasión por la observación microscópica y telescópica. Con el tiempo, adquirió fama entre algunos notables expertos por su maestría en cristales y en la construcción de instrumentos ópticos. En una carta enviada a su hermano desde París en 1667 (cuando Spinoza estaba viviendo en Voorburg), Huygens observaba que «las [lupas] que el Judío de Voorburg tiene en sus microscopios son de un pulido admirable»⁶. Un mes después, cuando aún seguía utilizando el despectivo epíteto –ocasionalmente reemplazado en sus cartas por «nuestro israelita»– escribía que «el Judío de Voorburg utiliza un instrumento para el acabado [*achevavit*] de sus pequeñas lentes que les aporta una rara excelencia»⁷. A principios de los años 1670, la fama de Spinoza se había extendido lo bastante como para que el filósofo alemán Leibniz lo describiera como «un óptico sobresaliente; un notable constructor de instrumentos de observación», y le dijera directamente: «Entre sus otros logros que la fama ha difundido por el extranjero, yo pienso que [el más notable] es su asombrosa habilidad en óptica [...] Difícilmente podré encontrar a nadie con mejor capacidad de juicio en este campo de estudios»⁸. Incluso Dirk Kerckring, su antiguo compañero en la escuela de Van den Enden, ahora médico bien establecido y casado con la hija de su anterior profesor, alababa el trabajo manual de Spinoza: «Poseo un microscopio de primera clase fabricado por Benedictus Spinoza, ese noble matemático y filósofo, que me permite observar los haces de vasos linfáticos [...] Y esto que he podido descubrir claramente con mi maravilloso instrumento, es por sí mismo aún más maravilloso»⁹.

Tallar y pulir lentes era en tiempos de Spinoza una ocupación reposada, intensa, y solitaria, que demandaba disciplina y paciencia –en una palabra, una ocupación perfectamente

adaptada al temperamento de Spinoza. Pero, por desgracia, no era la más recomendable para su constitución física, porque el polvo de cristal producido durante el proceso aumentó probablemente sus problemas respiratorios y aceleró su temprana muerte.

* * *

Poco después de haber fijado su residencia en Katwijklaan, Spinoza recibió la visita de Henry Oldenburg, que se encontraba en uno de sus viajes periódicos por el continente. Nacido en 1620 en Bremen, donde su padre enseñaba filosofía (y donde originalmente recibió el nombre de Heinrich), Oldenburg inauguró una larga estancia en Inglaterra, tal vez como tutor de alguna familia rica, poco tiempo después de haber acabado en 1639 su graduación en teología. En el año 1648 se encontraba de nuevo en el continente para viajar y detenerse por algún tiempo en su ciudad natal. En 1653, el consejo de la ciudad de Bremen, impresionado al parecer por los contactos de Oldenburg en Inglaterra, le pidió que volviera a aquel país para negociar con Oliver Cromwell la neutralidad de Bremen durante la primera guerra anglo-holandesa. Oldenburg permaneció en Inglaterra durante varios años estudiando en Oxford y ejerciendo de tutor de la juventud aristocrática, y allí cultivó la amistad de intelectuales tan notables como el poeta John Milton, que era también secretario de Cromwell para cuestiones de lengua latina, y del filósofo Thomas Hobbes.

Durante el curso de sus estudios, Oldenburg había desarrollado un notable interés por las cuestiones científicas, una pasión que se vio reforzada por la visita realizada a la Academia Francesa de las Ciencias y al famoso grupo de científicos reunidos en la casa de Henri-Louis Habert de Montmor en París. De vuelta a Londres a mediados de 1660, se unió al grupo de científicos que se reunían en el «Gresham College» para organizar «investigaciones experimentales sobre los secretos de la naturaleza». Pronto Oldenburg se convirtió en miembro muy activo de este club, y cuando, en 1662, el grupo se constituyó oficialmente como Royal Society, le fue adjudicado el puesto de secretario. Sus numerosos contactos internacionales en el mun-

do científico, incluyendo a Huygens, hacían de él el candidato ideal para el cargo. Oldenburg sería el responsable de mantener los contactos de la sociedad con sus colegas continentales y de reunir las noticias y datos de sus numerosos y desperdigados investigadores.

Antes de asumir sus deberes con la nueva sociedad, Oldenburg hizo un viaje a Bremen y a los Países Bajos. En su agenda figuraba también una visita a Huygens para informarle sobre el reciente desarrollo científico en Inglaterra. Pero antes de llegar a La Haya pasó por Amsterdam y Leiden. En una de aquellas ciudades –o quizá en las dos– alguien le habló de Spinoza, tal vez alguno de sus conocidos Colegiantes o cartesianos en Amberes, como Peter Serrarius¹⁰, Jan Rieuwertsz¹¹ o quizá Johannes Coccejus, el profesor liberal de teología en la Universidad de Leiden y buen amigo suyo¹². Picado por la curiosidad, se desplazó a mediados de julio desde Leiden a Rijnsburg para entrevistarse con el recién instalado filósofo. Los dos se entendieron perfectamente desde el primer momento; su inicial intercambio epistolar después de la visita está lleno de expresiones cordiales y de deseos de una pronta reunión. Spinoza debió causar una fuerte impresión en su visitante, pues poco después éste le escribía: «Me resultó tan penoso separarme de su lado, que tan pronto me encuentro de vuelta en Inglaterra hago cuanto me es posible por unirme de nuevo a usted, aunque solo sea por correspondencia». E instaba a Spinoza a «estrechar una amistad no fingida y a cultivarla esmeradamente con toda clase de estudios y de buenos oficios»¹³. Spinoza, por su parte, proclamaba «lo grata que su amistad es para mí», aunque, temiendo aparecer demasiado ambicioso a los ojos del más famoso y experimentado Oldenburg, proseguía:

Me parece presuntuoso por mi parte atreverme a tal amistad, sobre todo cuando pienso que entre los amigos todo debe ser compartido, especialmente las cosas del espíritu; pero será cuestión de confiar sobre todo en su modestia y en su bondad. De la primera se sirve usted para rebajarse; de la segunda para exaltarme. Y lo hace de tal modo que no me avergüenzo de iniciar esa estrecha amistad que usted me ofrece, que me pide y que me esforzaré por cultivar con dedicación¹⁴.

En las habitaciones de Spinoza hablaron sobre Dios y sus atributos, de la unión del alma con el cuerpo, y de las filosofías de Descartes y Bacon –temas todos ellos de máximo interés para Spinoza-. Durante los últimos meses había estado elaborando un tratado filosófico sistemático. En esta obra examinaría las cuestiones metafísicas, éticas, teológicas, psicológicas, metodológicas, físicas y epistemológicas que venía considerando desde hacía algún tiempo y que solo habían quedado indicadas (al igual que su «Filosofía») en el *Tratado sobre la reforma del entendimiento*.

Cuando Spinoza le escribió por vez primera a Oldenburg, en septiembre de 1661, el *Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad* era todavía una obra en preparación¹⁵. Lo más verosímil es que fuera iniciada a instancias de sus amigos cuando él estaba todavía en Amsterdam. Estos debieron reconocer que Spinoza estaba más allá de ser meramente alguien que discutía con ellos las doctrinas de otros –especialmente de Descartes– y pudieron haberle pedido una exposición concisa que desarrollara sus propias ideas filosóficas, preferiblemente impresa, a fin de poder estudiarla y discutirla. Obligado por ellos, Spinoza compuso una obra en latín, probablemente en algún momento entre mediados de 1660 y su partida para Rijnsburg. Cuando le pidieron una versión en holandés, tal vez para aquellos miembros del grupo cuyo latín era cualquier cosa menos fluido, Spinoza reelaboró el texto, e introdujo de paso adiciones y enmiendas, a veces como respuesta a preguntas y sugerencias de sus amigos¹⁶. Este proceso de composición y revisión continuó a lo largo de 1661. Aunque parece ser que había pensado en publicar el tratado¹⁷, su observación al final de la obra dejaba bien claro que este escrito era en realidad solo una presentación de su filosofía redactada expresamente para sus amigos:

Para finalizar, solo me queda decir a los amigos para los que he escrito esto que no se sorprendan ante estas novedades, porque ellos saben muy bien que el hecho de que algo no sea aceptado por muchos no es ningún obstáculo para la verdad. Y puesto que sois conscientes del carácter de la época en que vivimos, os ruego encarecidamente que procedáis con mucho cuidado al comunicar estas cosas a otros¹⁸.

Spinoza no solo reconocía claramente la extraordinaria originalidad de sus ideas, sino que estaba seguro de que iban a resultar excesivamente radicales ante las autoridades calvinistas holandesas.

El *Breve tratado* comienza de manera bastante inocente, con varias pruebas de la existencia de Dios. Y, al igual que el *Tratado de la reforma del entendimiento*, la conclusión de esta obra es que la felicidad y serenidad del hombre, y sin duda su bienaventuranza, consisten en el conocimiento de Dios y del modo en que todas las cosas en la naturaleza dependen de Él. Esta conclusión va acompañada de una exhortación a amar a Dios como nuestro supremo y verdadero bien. Sin embargo, el Dios cuya existencia es demostrada no es el Dios que sería familiar a los miembros de la Iglesia Reformada, ni a los de ninguna religión. No es del Dios benevolente y creador de quien Spinoza está hablando. Su Dios no es ni legislador ni juez en un sentido tradicional. No es una fuente de confort ni de premio o de castigo, tampoco es un ser al que habría que rogar. Spinoza niega explícitamente que Dios sea omnisciente, compasivo y sabio. Dios es más bien «un ser susceptible de recibir atributos infinitos». Dios es lo que Spinoza llama una «sustancia». La sustancia es simplemente una entidad real. Es, por definición y por demostración, infinitamente perfecta, como también infinita y única en su clase; es decir, no está limitada por ninguna otra sustancia de su misma naturaleza. Es también causalmente independiente de cualquier otra cosa que no sea ella misma: la sustancia existe necesariamente, y no de modo contingente.

De este modo, la sustancia pensante, la sustancia de la cual el pensamiento es un atributo o naturaleza, es infinita y única; solo hay una sustancia pensante. Y lo mismo puede decirse de la sustancia extensa, o sustancia que tiene por atributo la extensión (o dimensionalidad, la esencia de la materia). De hecho, el pensamiento y la extensión son justamente dos atributos o naturalezas de una única sustancia infinita y perfecta. La sustancia que tiene por atributo al pensamiento es numéricamente idéntica a la sustancia cuyo atributo es la extensión. Pese a su aparente diversidad sustancial, todos los atributos existentes en la naturaleza –de los cuales solo conocemos dos– son simplemente aspectos diferentes de un único ser. La Naturaleza es

una unidad, una totalidad fuera de la cual no hay nada. Pero si la Naturaleza es justamente la sustancia compuesta de infinitos atributos, la unidad productiva que subyace a todas las cosas, entonces la Naturaleza es Dios. Todas las cosas en la naturaleza «existen en Dios y son entendidas dentro de Dios». Dios no está fuera de la naturaleza. Él no es una causa distante. Dios es más bien la causa inmanente y sustentadora de todo lo que existe. Dios es también la causa libre de todas las cosas, aunque esto no implica que las cosas pudieran haber sucedido de otra manera o que las cosas hubieran podido ser más o menos perfectas. Todo fluye de Dios –de la Naturaleza– con una necesidad eterna. Nada en la naturaleza es contingente o accidental. No hay sucesos espontáneos o incausados. Nada podría no haber ocurrido tal como ocurrió. Todo está «predestinado» y exigido por los atributos eternos de Dios.

Spinoza llama a Dios *Natura naturans*, o «Naturaleza naturante» –la dimensión activa, eterna e inmutable de la naturaleza-. La «Naturaleza» en este sentido es invisible, pues consiste en los atributos invisibles pero universales del pensamiento y la extensión –las dos naturalezas que sabemos que son propias de todo lo que existe– juntamente con las leyes que gobiernan a cada una de ellas, las leyes del pensamiento y las leyes de la extensión (esto es, la geometría). El mundo que nosotros conocemos, el mundo de la materia y del movimiento (que incluye a los cuerpos físicos) y el mundo del intelecto (que incluye las ideas o conceptos de los cuerpos), es *Natura naturata*, o «Naturaleza naturada». Este mundo no es más que el producto de la sustancia infinita que lo genera y lo sostiene. Las cosas singulares y sus propiedades son lo que Spinoza llama «modos» de esa sustancia –formas en las que los atributos de la sustancia se expresan a sí mismos–. A diferencia de la sustancia subyacente misma, esos atributos nacen y perecen de acuerdo con las leyes inmutables de la naturaleza.

Éste es el trasfondo metafísico de la ética y la antropología de Spinoza. Puesto que todo en la naturaleza se limita a ser simplemente, y se sigue necesariamente de Dios, una consecuencia de este determinismo radical de Spinoza es que el bien y el mal no son nada real en sí mismos. «El bien y el mal no

existen en la naturaleza», insiste Spinoza, sino que son solo «entes de razón», productos de la mente. Todo bien y todo mal son relativos a nuestras concepciones. Estas categorías morales son meramente etiquetas que les colgamos a las cosas cuando éstas se adaptan o no se adaptan a nuestros ideales. Una persona «buena» es simplemente una persona que encarna nuestros criterios de un ser humano perfecto, al igual que un mal martillo es una herramienta que no responde a nuestra idea de un martillo perfecto.

El ser humano es un compuesto de alma y cuerpo. Pero, a diferencia del dualismo de la metafísica de Descartes, el alma humana y el cuerpo humano no son para Spinoza dos sustancias distintas. Nuestra alma es justamente el modo de uno de los atributos sustanciales de Dios, el pensamiento. Es, de hecho, el modo de pensamiento –de una idea o conocimiento– que corresponde a un modo particular del atributo extensional de Dios, que es a su vez todo lo que corresponde al cuerpo¹⁹.

Puesto que el ser humano está formado por una mente (un modo del pensamiento) y un cuerpo (un modo de la extensión), este ser es sujeto de «percepciones» (o formas de conocer) y de pasiones, con pasiones diferentes que atienden naturalmente a diferentes tipos de conocimiento. En cuanto a nuestras percepciones, Spinoza distingue, tal como hizo en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, entre opiniones adquiridas mediante informes o experiencia casual, creencias verdaderas adquiridas mediante el arte del razonamiento, y (la mejor de todas) la captación intuitiva de la cosa misma por medio de un concepto claro y distinto. A diferencia del conocimiento indirecto y la experiencia casual, el conocimiento racional, tanto en su modalidad inferencial como en la inmediata, no está sujeto a error. Es un estado cognitivo estable que proporciona una aprehensión de la esencia del objeto. Cuanto mejor es el objeto, mejor es su conocimiento; y cuanto mejor es el conocimiento, mejor es la condición del sujeto cognosciente. «El hombre más perfecto», exclama Spinoza, «es aquel que se une con el ser más perfecto, Dios, y de este modo se alegra en Él»²⁰.

Estas distintas formas de percibir tienen sus consecuencias afectivas específicas. Spinoza cataloga, analiza y evalúa cuidadosa-

mente las distintas pasiones de los seres humanos –amor, alegría, odio, tristeza, envidia, vergüenza, deseo, gratitud, remordimiento, etc.– y muestra cuáles conducen a la felicidad y cuáles llevan a la destrucción de los hombres. Mientras nos apoyemos en los informes y en la experiencia casual, evaluando y clasificando los efímeros objetos de la imaginación y los sentidos, estaremos gobernados por las pasiones del deseo, el odio, el amor, la tristeza, la sensualidad, el temor, la desesperación y la esperanza. Las cosas corruptibles están completamente fuera de nuestro poder. No tenemos control sobre ellas, y tanto sus propiedades como nuestra posesión de ellas están sujetas a muchas contingencias. Esta clase de amor y de ataduras no pueden producir más que miseria. La verdadera creencia, en cambio, nos proporciona una clara comprensión del orden de las cosas y nos hace percibir de manera intelectual que el objeto que está fuera de nosotros depende de su causa y origen últimos. Y así llegamos eventualmente a conocer a Dios mismo y a «las cosas eternas e incorruptibles» que dependen inmediatamente de Dios, como también los modos en que las cosas que son corruptibles se siguen de éstas.

El conocimiento de Dios es justamente el conocimiento de la Naturaleza en su dimensión más amplia. Y este conocimiento conduce al Amor del ser más exelso de quien todas las demás cosas dependen. De esta manera, podemos condicionarnos a nosotros mismos para desterrar de nuestros actos el odio y la envidia, que son pasiones basadas en ideas y evaluaciones falsas de las cosas, y en una errónea concepción de su necesidad. El uso adecuado de la razón eliminará de nuestras vidas todas estas pasiones dañinas. Y nosotros nos abismaremos en la serena contemplación de un ser inmutable. «Si un hombre llega a amar a Dios, que siempre es y permanece inmutable, es imposible que se hunda en esta ciénaga de las pasiones. Y por ello, mantenemos como regla fija e inquebrantable que Dios es la primera y única causa de toda nuestra felicidad, y la única que puede liberarnos de todos nuestros males»²¹.

Pero de este mismo modo se llega a percibir también que el ser humano es parte de la naturaleza y que está indisolublemente ligado por un nexo causal al orden de las cosas. Los hombres estamos determinados en nuestras acciones y pasio-

nes; la libertad entendida como espontaneidad es una ilusión. «Puesto que el hombre es una parte de la totalidad de la naturaleza, y depende de ella, y es gobernado por ella, no puede hacer nada por sí mismo para su salvación y bienestar». Tenemos que aprender que nuestro cuerpo, y a través de él nuestra mente, está sujeto a las mismas leyes de la naturaleza que las demás cosas. «Nosotros dependemos de lo que es más perfecto porque somos parte de una totalidad, es decir, de él [Dios], y por así decirlo contribuimos a la realización de las innumerables y perfectas obras que dependen de Él». Este conocimiento «nos libera de la tristeza, la desesperación, la envidia, el temor, y de otras malas pasiones, que [...] son el real y verdadero infierno». Y, por encima de todo, dejaremos de sentir temor ante Dios, «que es en sí mismo el máximo bien, y por el cual todas las cosas que tienen una esencia –al igual que nosotros que vivimos en él– son lo que son»²².

Éste es el camino que conduce al bienestar y a la felicidad. Al tiempo que minimiza el poder que nuestros cuerpos tienen sobre nosotros, el conocimiento y el amor a Dios nos liberará de las perturbaciones de las pasiones y potenciará al máximo nuestra «verdadera libertad» (entendida como la «sólida existencia que nuestro intelecto adquiere mediante su inmediata unión con Dios» y como liberación de causas externas). En esto consiste nuestra «bienaventuranza»²³.

Pese al lenguaje teológico de Spinoza y a lo que parecen ser concesiones al sentimiento ortodoxo («El amor a Dios es nuestra mayor bienaventuranza»), no existe la menor duda sobre sus intenciones. Su objetivo es nada menos que el de una total desacralización y naturalización de la religión y de sus concepciones: «En la medida en que el hombre es parte de la naturaleza, debe seguir las leyes de la naturaleza. Ésta es la verdadera religión. Mientras lo haga así, será feliz»²⁴. La existencia y la naturaleza de Dios, su providencia (reducida por Spinoza a la inercia natural de los seres a preservarse a sí mismos), la predestinación (la necesidad causal en el mundo), la salvación y el «amor de Dios hacia el hombre» reciben todas ellas una interpretación naturalista en términos de sustancia, sus atributos y modos, y leyes de la naturaleza. Incluso la inmortalidad del

alma es interpretada solo como «duración eterna». Mientras el alma permanece unida al cuerpo, es mortal y perece con éste. Pero cuando se une a algo que es inmutable (como ocurre cuando conoce a Dios o a la sustancia), el alma participa de su inmutabilidad. No se trata por tanto de una inmortalidad personal en la que uno pueda encontrar mucho confort²⁵.

El *Breve tratado* es una obra difícil y compleja. Spinoza se aplicó con todas sus energías a la clarificación y revisión de su contenido y a su presentación. Cuando Oldenburg se detuvo en Rijnsburg en 1661 para visitarlo, Spinoza debió de enseñarle algunas partes de la última copia en latín del manuscrito, aunque tuvo al parecer mucho cuidado en no revelarle demasiados detalles: Oldenburg recuerda que entonces «hablamos de paso y aprisa» y que se sintió profundamente intrigado por las cosas que oía o leía, pero también confundido, en particular por la metafísica del sistema. Entre otras cosas, aquel discurso estaba acuñado en lo que parecían ser términos cartesianos, pero no pretendía en absoluto proponer doctrinas cartesianas. Spinoza intentaba ayudar a su nuevo amigo a clarificar ciertas cosas, pero a pesar de su afirmación de que «usted verá fácilmente lo que estoy intentando», la verdad es que Oldenburg encontraba verdaderas dificultades para lograr encajar todo lo que estaba oyendo.

Spinoza trabajó en el *Breve tratado* a lo largo de 1661 y 1662, «en cuya corrección y redacción» se ocupaba entonces, como le dijo a Oldenburg²⁶. Dudaba mucho en publicarlo alguna vez, no tanto porque no estuviera nunca acabado –al parecer, a comienzos de 1662 acarició la idea de convertirlo en una obra completa, aunque para ello fueran necesarios nuevos ajustes y adiciones–, sino porque «temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual, a mí que siento verdadero horror hacia las disputas»²⁷. Incluso en julio de 1663 seguía reteniendo aún el manuscrito, a la espera de la reacción pública ante la próxima publicación de su resumen crítico de los principios de la filosofía de Descartes²⁸. Tampoco le había enviado aún a Oldenburg el sumario del *Breve tratado* cuya copia deseaba éste tan ansiosamente²⁹. El secretario de la Royal Society le animaba de conti-

nuo a que se decidiera a publicarlo: «Opino que no debe privar a los estudiosos de las obras que usted tan sabiamente ha elaborado, [...] sino permitir que salgan a la luz, por más que los teologastros puedan gruñir. Su República es sumamente libre y deja filosofar en ella con plena libertad»³⁰. O la idea que tenía Oldenburg sobre la amplitud de la tolerancia holandesa era exagerada, o no había captado las profundísimas implicaciones teológicas de la obra de Spinoza.

Juntamente con sus preguntas y consultas, Oldenburg, consciente del interés de Spinoza por las cuestiones científicas y en el ejercicio de sus deberes como secretario de la Royal Society, envió a Rijnsburg en el otoño de 1661 una copia de la traducción latina del artículo «Algunos ensayos fisiológicos» escrito por Robert Boyle, el gran científico inglés autor de la ley de la expansión de los gases. Boyle era primariamente un químico y un importante defensor del paradigma mecanicista. Su principal interés programático era el de demostrar que la química, al igual que las restantes ciencias físicas, podía ser elaborada en términos puramente mecánicos, sin el menor recurso a las cualidades ocultas y a los misteriosos poderes de los científicos aristotélicos. Las reacciones químicas, las alteraciones físicas y las propiedades cualitativas y causales de las cosas podían ser explicadas como resultados del movimiento, el reposo, la conexión y el impacto de una multitud de diminutas partículas de materia («corpúsculos») de diferentes formas y tamaños. Ya no sería posible explicar el frío de la nieve por la presencia en ella de la cualidad *frigiditas*, o «frialdad»; ni el poder del opio de producir sueño por la «virtud dormitiva», como tan sonadamente había satirizado Molière el modo de explicación aristotélico. A partir de ahora, esperaba Boyle, la explicación científica podría proceder clara y limpiamente, atendiendo solo a las características cuantitativas de la materia. Que un determinado compuesto resultase salado o amargo, se explicaba solo por el modo en que las partículas microscópicas que constituyen los elementos del compuesto interactúan con los poros de la lengua.

Oldenburg veía a Boyle y a Spinoza como colegas igualmente motivados en su indagación de la verdad científica. A lo largo de toda su correspondencia, y en su papel de mediador

entre sus dos amigos, trató siempre de minimizar las particulares diferencias de detalle que pudieran surgir entre ellos y de subrayar por encima de todo su mutuo acuerdo respecto a los principios generales. Lo más importante para él era el compromiso de ambos con la nueva ciencia. Esperaba de ellos aportaciones que pudieran coronar en paralelo una empresa común, de acuerdo con sus particulares aunque complementarios talentos.

Yo quisiera [...] animarles a ustedes dos a que unan sus ingenios, emulándose en el cultivo de la filosofía sólida y genuina. Permitame que le aconseje, en primer lugar, a usted [Spinoza] que prosiga estableciendo los principios de las cosas con la agudeza de su talento matemático, así como incite sin descanso a mi noble amigo Boyle a que confirme e ilustre esta filosofía con experimentos reiterados y observaciones precisas³¹.

En el «Ensayo sobre el Nitro», una de las piezas incluidas en el libro que Oldenburg envió a Spinoza, Boyle argumentaba, mediante razonamientos y experimentos, que el nitro o salitre (nitrato de potasio) es de naturaleza «heterogénea» o mixta, compuesto de «partes fijas» (carbonato de potasio) y de «partes volátiles» («espíritu del nitro» o ácido nítrico), que son diferentes entre sí, y del compuesto que ambas constituyen. Boyle fundió una cantidad de nitro en un crisol, introdujo en él un carbón recalentado y lo dejó arder. Continuó calentando la mezcla hasta que toda la «parte volátil» hubo desaparecido. Lo que quedaba era la «parte fija», que Boyle volvió entonces a reconstruir como nitro añadiéndole unas gotas de espíritu de nitro y dejando luego que la solución se evaporara y cristalizara. Lo que Boyle deseaba demostrar con esto no era solo que aquel compuesto particular estaba formado por partículas que diferían entre sí en especie (siendo las partículas de espíritu del nitro totalmente diferentes de las partículas de nitro fijo), sino, de manera más general, que las propiedades distintivas del nitro y de sus partes constituyentes (tales como su sabor, su olor, etc.) –y las de cualquier sustancia– pueden ser explicadas todas ellas por las diferencias de forma, tamaño, relaciones y movimientos de sus partículas. Según Oldenburg, Boyle escribió estos ensa-

uos con la intención de «mostrar y dejar sentado qué método usa la Química para confirmar los principios Mecánicos de la Filosofía»³².

Spinoza compartía totalmente con Boyle el compromiso con la filosofía mecanicista, con su explicación corpuscular de éste y de otros fenómenos químicos, físicos y sensoriales. Pero se preguntaba por qué, si el objetivo de Boyle era la confirmación de los principios generales del mecanicismo, se embarcaba en tantas pruebas experimentales. Pues aunque el experimento pueda decirnos algo sobre la naturaleza particular del nitro, el hecho de que la naturaleza de éste sea mecánica –y, lo que es más importante aún, que la naturaleza en general opera únicamente según los principios de la filosofía mecanicista– no es algo que pueda ser revelado por el experimento, sino solo por el intelecto, como Descartes y Bacon supieron mostrar tan acertadamente³³. Por otra parte, sostenía Spinoza, ni siquiera las conclusiones de Boyle sobre la naturaleza heterogénea del nitro quedaban garantizadas por sus experimentos. Boyle sostenía que aquellos resultados experimentales eran perfectamente consistentes con la hipótesis de la homogeneidad del nitro. De hecho, Boyle realizó sus propios experimentos para apoyar la hipótesis de que el nitro y el espíritu del nitro eran realmente una misma sustancia, formada por el mismo tipo de partículas. La única diferencia era que cuando esas partículas están en reposo, la sustancia es nitro, y cuando están en movimiento es espíritu del nitro. La «reconstrucción» del nitro, decía Spinoza, es simplemente la situación de reposo de las partículas del espíritu del nitro. Lo que Boyle llamó «nitro fijo», la sal que quedaba cuando el espíritu del nitro había sido evaporado, no era nada salvo una impureza del nitro original³⁴.

En su correspondencia con Oldenburg sobre los trabajos de Boyle, Spinoza se muestra, si no como un químico tan eminentemente como Boyle, al menos como un experto en dirigir experimentos y en su empleo del método científico para formular hipótesis y contrastarlas con los resultados experimentales. Su interés por la química y su familiaridad con las últimas teorías en esta disciplina, al igual que con los ingredientes, los instrumentos y los procesos de la experimentación química, procedían probablemente de sus días en Amsterdam. En esta ciudad había un

buen plantel de químicos y alquimistas muy conocidos, entre los que se incluían Paul Felgenhauer y Johannes Glauber. Van den Enden y Serrarius asistían con frecuencia a las discusiones sobre experimentos químicos realizados en el laboratorio de Glauber, donde se trabajó mucho sobre el nitro en los últimos años de la década de 1650³⁵. Parece plausible –e incluso cierto a la luz de la familiaridad de Spinoza con la experimentación sobre el nitro en 1661– que Spinoza acompañara a su antiguo tutor de latín en estas discusiones.

* * *

Con el tiempo, y particularmente en el ánimo de sus biógrafos, fue surgiendo el mito del Spinoza recluido, del solitario retirado cuya vida estaba enteramente dedicada a la filosofía. Pero por lo que sabemos sobre su vida en Rijnsburg, nada parece estar más lejos de la realidad. Spinoza tuvo durante su estancia allí amistades íntimas con cuya compañía disfrutaba, y muy buenas y numerosas relaciones, con las que mantenía regularmente una correspondencia viva y filosóficamente provechosa.

Mas la población de Rijnsburg, aunque tolerante y generosa, no podía aportarle la clase de compañeros cultivados necesarios para constituir un estímulo intelectual. No hay modo de saber qué tipo de relaciones tuvo Spinoza con los Colegiantes de la ciudad, ni si asistía a sus reuniones o mantenía contactos sociales con ellos. Ninguna de las cartas escritas desde Rijnsburg menciona para nada al grupo, cuyo «colegio» estaba prácticamente dormido desde comienzos de la década de 1660. Spinoza debió encontrar a alguno de ellos con quien discutir sobre religión y moralidad, y haber tenido al menos relaciones de amistad, aunque no íntimas, con algunos de los colegas locales de sus antiguos amigos anticonfesionales de Amsterdam. Pero él estaba demasiado ocupado en esta época con sus escritos, sus estudios y su trabajo como pulimentador de lentes, para pensar que pudiera haberse convertido en un miembro regular de los Colegiantes de Rijnsburg, como algunos han sugerido.

Spinoza se alejaba con frecuencia de la dormida Rijnsburg y de la quietud de su «retiro» y viajaba a una ciudad u otra para reunirse con sus amigos. Al menos en una ocasión, quizá

a finales de 1662, se fue hasta La Haya para entrevistarse con Simón de Vries³⁶. También hizo varios viajes a Amsterdam, donde se quedó a veces durante un par de semanas, sin duda para pasar su tiempo en compañía de De Vries, Jellesz, Meyer y el resto de los amigos. Igualmente estaban sus numerosas visitas a la cercana Leiden, quizás para asistir a alguna de las lecciones impartidas por De Raey (ahora profesor de filosofía en la universidad) o por su compañero cartesiano Arnold Geulinckx, o para participar en la vida intelectual de la ciudad. Spinoza era muy conocido en Leiden. Cuando Olaus Borch recorría los lugares turísticos de la región, un médico le habló de un tal «Spinoza que, después de haber sido judío, se hizo cristiano, y actualmente era casi un ateo; que ahora vivía en Rijnsburg, que conocía a la perfección la filosofía cartesiana y, lo que es más, que incluso había superado a Descartes con sus ideas distintas y probables»³⁷.

El camino entre Rijnsburg y las ciudades de Amsterdam y Leiden tenía dos direcciones, y Oldenburg no fue el único visitante de la casa situada en la esquina de la Katwijklaan. Al parecer, Spinoza tuvo un contacto frecuente con Pieter Balling, que actuaba como una especie de corresponsal entre Spinoza y el grupo de Amsterdam. Balling se desplazó hasta Rijnsburg en diversas ocasiones para hablar con su amigo y llevar y traer cartas entre Spinoza y los otros. Entre los conocidos de Spinoza en Leiden había una serie de estudiantes de la universidad que, motivados posiblemente por las clases de De Raey, habían adquirido el hábito de llegar hasta Rijnsburg para obtener aclaraciones sobre los principios más sutiles de la filosofía cartesiana. Había también otro alumno danés, Niels Stensen (Nicolaus Steno, el nombre latino con el que se matriculó en la universidad), que llegaría a ser un competente anatomista. Escribiendo en 1671, Steno recordaba a Spinoza como «un hombre que una vez fue un buen amigo mío», y en otra parte afirmaba estar bien relacionado con «los numerosos spinozistas de los Países Bajos»³⁸. Los registros de la universidad muestran también que Jan Koerbagh, hermano de Adriaan, había vuelto a Leiden procedente de Amsterdam en 1662 para acabar sus estudios de teología³⁹. Con seguridad, Jan habría encontrado

tiempo para ir a visitar una o dos veces al amigo de su hermano. Abraham van Berckel, un amigo de los hermanos Koerbagh, que estudiaba por entonces medicina en la universidad, compartía con Spinoza y con Adriaan Koerbagh el interés por la filosofía política. En 1667 realizaría el importante servicio de traducir al holandés el *Leviatán* (1651) de Thomas Hobbes, una de las obras seminales de la filosofía política. Dirk Kerckrink andaba también por Leiden, probablemente acabando sus estudios de medicina. Él también debió acercarse, solo o acompañado por otros, a ver a su antiguo compañero de la escuela latina de Van den Enden.

Había asimismo un joven llamado Burchard de Volder, nacido en Amsterdam en 1643 en el seno de una familia Menonita, que pudo haber conocido a Spinoza cuando los dos vivían aún en aquella ciudad; tal vez De Volder aprendiera latín en la escuela de Van den Enden, posiblemente con Spinoza como asistente. Despues se marchó a estudiar filosofía y matemáticas a la Universidad de Utrecht, y finalmente medicina en Leiden. Permaneció en Leiden hasta 1664, cuando obtuvo su graduación, y se volvió a Amsterdam para iniciar su práctica médica. Dado su interés por la filosofía cartesiana, De Volder debió recorrer más una vez, al igual que otros, el corto camino que lo separaba de Rijnsburg, durante sus días de estudiante, para hablar con el residente en aquella villa experto en Descartes. Lo que sí es cierto es que hacia mediados de los años 1660, De Volder y Spinoza eran buenos amigos. De hecho, el Dr. Hallman –que, con su compañero de viaje Stolle, habló con De Volder después de que éste hubiera sido nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Leiden– escribió en su diario que el hijo de Trieuwetsz le había descrito a De Volder como «un amigo especial de Spinoza»⁴⁰. De Volder conocía bien la obra de Spinoza, como revela su conversación con Stolle, y pudo mantener opiniones sobre él similares a las de sus amigos judíos⁴¹. Aunque su trabajo como médico le mantenía muy ocupado, De Volder conservaba un firme interés por las cuestiones matemáticas y científicas. Publicó también una serie de obras de filosofía, entre ellas una defensa de Descartes contra su injusta condena por el obispo francés Pierre-Daniel Huet; y mantuvo una viva correspondencia intelectual con Leibniz, Huy-

gens, y otros. En 1697 fue nombrado rector de la Universidad de Leyden, una clara indicación de hasta qué punto se había expandido el cartesianismo desde su inicial condena en aquella universidad en los años 1640. Es improbable que los que lo contrataron para el puesto de rector conocieran su antigua y estrecha relación con el vilipendiado herético de Amsterdam.

Spinoza debió poseer un especial talento para atraerse a grupos de individuos de mentalidad similar a la suya, que se mostraban ansiosos por escuchar y discutir lo que él tenía que decir sobre una diversidad de materias filosóficas, y es posible que durante su estancia en Rijnsburg se formara en Leiden un círculo análogo al grupo de Amsterdam. Repasando su vida, se obtiene la impresión de que Spinoza poseía una personalidad francamente carismática, a su propia y sosegada manera. Lucas trata de transmitir justamente esta impresión cuando escribe que

la conversación de Spinoza tenía tal aura de genialidad y sus comparaciones eran tan adecuadas, que hacía que todo el mundo adoptara inconscientemente sus opiniones. Era persuasivo, aunque nunca recurriera a una dicción refinada o elegante. Era de por sí tan inteligible, y su discurso estaba tan lleno de sensatez, que nadie podía escucharlo sin experimentar un sentimiento de satisfacción. Estos refinados talentos atraían hacia él a toda persona razonable, y cualquiera que fuese el momento en que uno se acercara a él lo encontraba siempre en un estado de humor excelente [...] Poseía una magnífica y poderosa mente y una disposición realmente complaciente. Su juicio era tan equilibrado que tanto el más amable como el más severo de sus interlocutores encontraban difícil resistirse a sus peculiares encantos⁴².

Uno de los estudiantes que visitaban regularmente a Spinoza acabó alojándose en su propia casa para ampliar sus lecciones. Esto proporcionó a Spinoza durante algún tiempo una constante, aunque no siempre deseada, compañía, y un asistente doméstico. Johannes Casear (o Casearius) había nacido en Amsterdam en 1642. Originalmente pudo conocer a Spinoza en la escuela de Van den Enden a mediados de 1650, y tal

vez recibiera allí la primera lección de Spinoza de gramática latina. Dejó Amsterdam para marcharse a Leiden a estudiar teología hacia la misma época en la que Spinoza se instaló en Rijnsburg. Casearius vivió poco tiempo en Leiden, en la casa de Jacob van der As situada en la Salomonsteeg, y pronto abandonó la ciudad para marcharse a vivir con Spinoza. Su objetivo era obtener una preparación exhaustiva en la filosofía cartesianas. Unos cuantos años después de que Spinoza se hubiera realojado en Voorburg, y tras una corta escapada a la Universidad de Utrecht, Casearius volvió a su ciudad natal, donde inició su carrera como predicador Reformado. Sin embargo, su deseo más ardiente era un destino en un lugar exótico. Cuando, a finales de 1667, la Compañía Holandesa de las Indias Orientales hizo pública su necesidad de pastores para las colonias, Casearius aprovechó la ocasión y se fue a Malabar, en la costa sudoriental de la India, donde desarrolló su interés por la botánica. Cuando se lo permitían sus deberes pastorales, pasaba muchas horas en compañía del gobernador general, clasificando la flora nativa. Murió allí, de disentería, en el año 1677⁴³.

En sus lecciones a Casearius, Spinoza se centró en las Partes Dos y Tres de los *Principios de la filosofía* de Descartes. Descartes había pretendido escribir con este libro su *summa philosophiae*, una exposición completa y sistemática de su filosofía y de la ciencia. Siendo básicamente un libro de texto de la filosofía cartesiana, los *Principios* representan un ambicioso intento de cubrir todos los tópicos usuales en metodología, metafísica y filosofía natural, a la manera de los tratados escolásticos –de absoluta orientación aristotélica– que, en sus sueños, pensaba que algún día pudieran ser reemplazados por sus *Principios* en el currículum universitario. Todas las explicaciones científicas que ofrece Descartes para una gran variedad de fenómenos son mecanicistas, y la física en su conjunto está fundada en su metafísica dualista, en la exclusiva y exhaustiva división que Descartes establece entre el mundo de la mente y el mundo de la materia. Lo que Descartes publicó en 1644 fue algo más breve de lo que él mismo había esperado inicialmente, y quedó frustrado en la realización de algunos importantes aspectos del proyecto inicial. No obstante, los *Principios* siguen siendo la expo-

sición más detallada y completa del pensamiento maduro de su autor.

En la Parte Una, Descartes se ocupa primeramente del material epistemológico que había elaborado ya en las *Meditaciones metafísicas*, incluyendo las pruebas de que Dios existe y que no es mendaz, por lo cual nuestras facultades racionales son medios fiables para alcanzar la verdad si se las utiliza adecuadamente. Luego, tras introducir las categorías fundamentales del dualismo mente/cuerpo y de su metafísica de la sustancia, pasa, en la Parte Dos, a considerar la naturaleza de la materia y del movimiento y los principios más generales de la física, incluyendo las leyes de la naturaleza y las reglas que gobiernan el impacto entre los cuerpos en movimiento y en estado de reposo. La Parte Tres del tratado, «El Universo visible», está dedicada a una revisión de su física del cielo. Cautelosa, pero valientemente, Descartes decide correr la suerte de Copérnico y, entre otras cosas, ofrece su famosa teoría de los vórtices celestes, y la utiliza para explicar el modo en que los planetas son transportados alrededor del sol; describe las manchas solares y ofrece una teoría de la causa del movimiento de los cometas. En la Parte Cuatro se vuelve al mundo terrestre y, en términos de la nueva ciencia y empleando en sus hipótesis solamente partículas de materia en movimiento, explica los fenómenos de la gravedad y del magnetismo, y establece los fundamentos de una química cartesiana y de la ciencia de la materia.

Las lecciones en la casa de Spinoza empezaban dictando al estudiante una exposición precisa aunque ocasionalmente crítica de un tema de la filosofía de Descartes, centrada en la Parte Dos y trozos de la Parte Tres de los *Principios de la filosofía*, donde se encontraban los elementos más importantes de la ciencia cartesiana. En estas clases, Spinoza reelaboraba los textos sobre la materia, el movimiento y sus leyes en un riguroso «estilo geométrico», para completar luego su exposición con postulados, definiciones, axiomas y proposiciones ya demostradas⁴⁴. Igualmente introdujo a Casearius en «algunas de las principales y más difíciles cuestiones discutidas en Metafísica y que aún no habían sido resueltas por Descartes»⁴⁵. Esas cuestiones incluían casi con seguridad la naturaleza del Ser, la distinción

entre esencia y existencia, y el ser de Dios. Lo que Spinoza *no* hizo, por supuesto, fue iniciar a Casearius en los principios de su propio sistema filosófico en desarrollo, pues a su juicio el estudiante no tenía aún la suficiente preparación para ello.

Cuando llegó a Amsterdam la noticia de que Spinoza estaba dando lecciones de filosofía cartesianas y que el beneficiario de éstas vivía incluso en su propia casa, sus amigos se sintieron llenos de envidia. Simón de Vries le escribió en febrero de 1663 expresándole su ardiente deseo de verlo cuanto antes (aunque el tiempo invernal impedía cualquier viaje) y lamentándose de la distancia que los separaba. De Vries no intentó siquiera disimular sus sentimientos: «Afortunado, y máximamente afortunado, su compañero Casearius, que al vivir bajo su mismo techo puede conversar con usted sobre los temas más importantes durante la comida, la cena y el paseo»⁶. Por la respuesta de Spinoza al mes siguiente sabemos que Casearius era un discípulo impaciente y más bien indisciplinado. Spinoza lo encontraba inmaduro, díscolo y difícil de adoctrinar. Enseñar a una persona así una filosofía que él mismo había superado –una tarea que Spinoza pudo haber aceptado por dinero– era claramente una carga para él. Pero, recordando quizás su propio entusiasmo intelectual juvenil, consideraba que estos defectos eran achacables simplemente a la edad de Casearius. Spinoza tenía muchas esperanzas en aquel joven en el que veía cierto talento real, aunque aún no estaba preparado para recibir de él –ni de ningún otro– sus propias ideas metafísicas. Y así, Spinoza contestó a De Vries:

No tiene por qué envidiar usted a Casearius, pues nadie me resulta más enojoso que él y con nadie he procurado ser más reservado. Por eso quisiera prevenirle a usted y a todos los conocidos de que no le comuniquen mis opiniones hasta que sea un poco más maduro. Aún es demasiado niño y poco constante, más amante de la novedad que de la verdad. Espero, no obstante, que dentro de pocos años él mismo se corregirá de estos defectos juveniles. Aún más, por lo que yo puedo juzgar de sus dotes, casi estoy seguro de ello. Por eso, sus talentos me inclinan a amarle⁷.

* * *

Hacer de tutor de Casearius en filosofía cartesiana pudo significar también para Spinoza una distracción de proyectos más importantes y urgentes, tal como la elaboración de su propio sistema filosófico. A principios de 1662, cuando aún seguía revisando el material del *Breve tratado*, sus ideas sobre Dios, la naturaleza y la felicidad humana estaban, en lo esencial, bien establecidas. Pero Spinoza deseaba reelaborar algunos detalles importantes, tales como el de la naturaleza de la relación entre la mente y el cuerpo, el de la división entre los tipos de conocimiento, y la clasificación de las pasiones.

Pero lo que más le preocupaba por entonces era el modo de exponer estas ideas. En un «Apéndice» que aparece al final de los manuscritos existentes del *Breve tratado*, y que probablemente fue redactado después de haber completado el cuerpo principal de la obra, hay siete axiomas relativos a la sustancia, a sus atributos y a la causalidad. A continuación de los axiomas aparecen las demostraciones de cuatro proposiciones sobre la unicidad, la independencia, la infinitud y la existencia de la sustancia –en esencia, el mismo material de los dos primeros capítulos del Primer Libro del *Breve tratado*, con la salvedad de que ahora ha sido reorganizado en un formato «geométrico». Este Apéndice puede haber sido, de hecho, parte de un manuscrito inicial de la *Ética*, su obra maestra filosófica, en la que todas las doctrinas más importantes del *Breve tratado*, junto con una cantidad mucho mayor de material, están expuestas en forma absolutamente geométrica. Desde el otoño de 1661, Spinoza venía acariciando la idea de exponer todo el contenido del libro en un formato totalmente matemático. Refiriéndose a las tres proposiciones que habrían de aparecer de modo ligeramente diferente en el apéndice (probablemente no compuesto aún), Spinoza le escribía a Oldenburg en septiembre:

Una vez demostrados estos tres puntos, su ilustrísima podrá ver con facilidad a dónde tiendo, con tal que preste atención simultáneamente a la definición de Dios. Así que no es necesario que exponga más claramente todo esto. No obstante, para demostrarlo con claridad y concisión, no he ideado nada mejor que someter al examen de su ingenio lo que yo he probado según el método geométrico⁴⁸.

Mientras continuaba enmendando el *Breve tratado*, Spinoza empezó a concebir –y quizá incluso a escribir– una obra de mucha más envergadura, una obra que habría de ofrecer una exposición mucho más rigurosa y acabada de su sistema.

El paradigma de conocimiento cierto en el siglo XVII era la matemática. Sus proposiciones estaban claramente formuladas, sus argumentos eran indubitables (si estaban adecuadamente construidos) y (cuando se los empleaba correctamente) sus métodos eran pruebas absolutamente concluyentes. Los *Elementos*, de Euclides, el paradigma más popular de la disciplina matemática, comienza con veintitrés definiciones básicas («Un punto es lo que no tiene partes»; «Una línea es un continuo de puntos sin fisura alguna»), cinco postulados («Todos los ángulos rectos son iguales entre sí») y cinco «nociiones comunes» o axiomas («Las cosas que son iguales a una misma cosa son también iguales entre sí»; «Si se añaden iguales a iguales, las totalidades siguen siendo iguales»). Con estas simples herramientas como premisas, Euclides procedía a demostrar un gran número de proposiciones sobre las figuras planas y sus propiedades, algunas de ellas extremadamente complejas. (La primera proposición del Libro Uno, por ejemplo, establece el método para construir un triángulo equilátero sobre una línea recta finita; la quinta proposición dice que en un triángulo isósceles los ángulos de la base son iguales entre sí. Hacia el Libro Diez, Euclides está ya demostrando cómo encontrar dos líneas rectas racionales que sean commensurables solamente con el cuadrado.) La demostración de cada proposición utiliza –además de las definiciones, postulados y axiomas– solo proposiciones que han sido ya establecidas. En las demostraciones no se admite la introducción de ningún supuesto que no haya sido probado; y nada es presupuesto salvo lo que es, o bien, autoevidente o conocido por demostración. De este modo está garantizado que los resultados son absolutamente ciertos.

Con este modelo en mente, Spinoza esperaba completar y expandir el propio sueño de Descartes de obtener la máxima certeza en las demás ciencias. Al igual que su mentor, pensaba que la filosofía (entendida en un sentido tan amplio que incluyese una gran parte de lo que hoy constituyen las llamadas

ciencias naturales, humanas y sociales) podría lograr un grado de precisión y de certeza que se aproximara, si no igualara, al alcanzado por la matemática⁴⁹. En suma, Spinoza deseaba hacer en metafísica, epistemología, física, psicología y ética, lo que Euclides había hecho en la geometría. Solo así podría ser la filosofía la disciplina que pudiese mostrar a los hombres el camino de la felicidad y de la bienaventuranza, tornarse realmente sistemática y garantizar que sus conclusiones eran absolutamente válidas. El medio para alcanzar esta meta consistía literalmente en ordenar la metafísica y las restantes ciencias exactamente de la misma forma en la que Euclides había organizado su material. La claridad y distintividad de su presentación revelaría entonces sus verdades de una manera clara y convincente.

En este punto Spinoza iba más allá de todo cuanto el mismo Descartes había podido vislumbrar⁵⁰. Descartes reconocía, sin duda, la necesidad de orden y de rigor en filosofía y, a lo largo de su vida, insistió muchas veces en que había que avanzar sistemáticamente desde unos primeros principios indubitables hasta lo que pudiera ser derivado con certeza de ellos mediante un método garantizado. Y la matemática proporcionaba, a su juicio, el modelo metodológico adecuado para todas las ciencias:

Las largas cadenas de razonamientos simples y fáciles, por medio de las cuales llegan generalmente los geómetras a alcanzar las demostraciones más difíciles, me habían proporcionado la ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se entrelazan de igual forma [...] Y considerando que entre todos aquellos que han intentado buscar la verdad en el campo de las ciencias, solamente los matemáticos han establecido algunas demostraciones, es decir, algunas razones ciertas y evidentes⁵¹.

Descartes sostenía que «el método que nos instruye para seguir el orden correcto y para enumerar exactamente todos los factores relevantes contiene todo lo que confiere certeza a las reglas de la aritmética», e igualmente creía que este mismo método podía ser usado también para resolver los problemas de las otras ciencias. Al final de sus *Principios de la filosofía* sugiere que incluso las detalladas explicaciones mecanicistas de fenó-

menos naturales particulares son absolutamente ciertas. «Esta certeza se extiende a todo lo que es demostrado en las Matemáticas [...] Y también a todo cuanto puede ser demostrado en relación con los cuerpos en virtud de los principios de la matemática o de otros que sean tan ciertos y evidentes como ellos. Espero en efecto que así sean recibidos por quienes los hayan examinado de forma tal que puedan apreciar con claridad toda la serie de deducciones realizadas y cuán evidentes son todos los principios que han sido utilizados»⁵².

Para Spinoza, sin embargo, Descartes no había ido lo bastante lejos, pues no pensó realmente que la aplicación del «método geométrico» a la filosofía y a las ciencias requiriera seguir literalmente el modelo de escritura de Euclides. Y por eso no trató nunca de presentar sus resultados en forma de demostración geométrica. Y esto fue precisamente lo que hizo Spinoza, en parte al menos para rectificar sus lecciones a Casearius. Debía sentir una cierta insatisfacción ante su *Breve tratado*, y fue más o menos en esta época cuando le escribió a Oldenburg diciéndole que la presentación rigurosamente geométrica de sus doctrinas sobre Dios y la sustancia estaba empezando a consumir gran parte de sus energías intelectuales. Dicho en pocas palabras, hacia finales de 1661 Spinoza estaba trabajando ya en lo que habían de ser las partes iniciales de su *Ética*.

Pero Spinoza no era el único interesado en el progreso de esta obra. Poco después de su marcha de Amsterdam, sus amigos habían dejado de reunirse regularmente para discutir sobre problemas de filosofía. Spinoza había sido sin duda el alma de aquellos encuentros, y con su partida las reuniones perdieron el catalizador que las desencadenaba. Pero en algún momento entre finales de 1662 o principios de 1663 los miembros del grupo reanudaron sus anteriores contactos regulares. Ahora, sin embargo, el carácter de aquel círculo era más spinozista que cartesiano; porque el estímulo para los nuevos encuentros venía esta vez de los escritos del propio Spinoza que él solía enviar a sus amigos de Amsterdam en respuesta a sus preguntas y comentarios. «Aunque nuestros cuerpos están tan alejados el uno del otro», escribía De Vries a Spinoza en febrero de 1663, «usted ha estado muchísimas veces presente en mi espíritu, es-

pecialmente cuando me dedico a sus escritos y los toco con mis manos»⁵³. La copia que poseía De Vries, y que compartía con sus colegas, era un fragmento de un primer borrador de lo que sería la Parte Primera de su *Ética*: «De Dios». Balling había conseguido el manuscrito de De Vries cuando éste volvió de uno de sus viajes a Rijnsburg. De Vries y sus compañeros leyeron todo aquel material, y fue tal su admiración por el amigo ausente, que resolvieron volver a reunirse para discutirlo entre ellos y lograr una comprensión más profunda del pensamiento spinoziano. De Vries informó a Spinoza de que «no todo resulta lo suficientemente claro para los miembros de nuestro grupo, y por eso hemos empezado a reunirnos de nuevo». En estos encuentros, cada uno de nosotros –entre los cuales se encontraban probablemente De Vries, Meyer, Jellesz, Rieuwertsz, Bouwmeester, Balling, y tal vez también los hermanos Koerbagh– leía por turno un texto en concreto y explicaba su sentido básico «según su personal concepción»; a continuación realizaba, para beneficio de todos, las demostraciones pertinentes, siguiendo la secuencia y el orden que usted ha dado a sus proposiciones.

Y si sucede que la respuesta que el uno da no satisface al otro, hemos pensado que vale la pena tomar nota de ello y escribirle a usted, para que nos lo aclare, si es posible, a fin de que, con su ayuda, podamos defender la verdad contra los supersticiosamente religiosos y cristianos, y mantenernos firmes frente a los ataques de todo el mundo⁵⁴.

La liturgia de las reuniones de Amsterdam no difería mucho de la habitual en los encuentros de los Colegiantes, aunque el texto discutido no era ya la *Sagrada Escritura*. Ningún filósofo podría haber esperado unos discípulos más entusiastas y devotos.

9

«EL JUDÍO DE VOORBURG»

La villa de Voorburg, situada en las afueras de La Haya, se encontraba enzarzada en una agria disputa civil en torno al próximo pastor de la iglesia local. En una petición redactada por una de las partes enfrentadas y dirigida al gobierno municipal de Delft, a cuya jurisdicción pertenecía Voorburg, se nombraba a Daniel Tydeman, en cuya casa estaba alojado «un cierto señor Spinoza, oriundo de Amsterdam, nacido de padres judíos, que ahora (según se dice) es ateo, esto es, una persona que se burla de todas las religiones y es por tanto un elemento pernicioso en esta república». Los peticionarios añadían que una serie de individuos instruidos y de predicadores podían atestiguar estos hechos¹.

Tydeman era pintor, y vivía con su esposa, Margarita Karel, en una casa de la Kerkstraat (calle de la Iglesia), probablemente cerca del centro de la ciudad. Ambos eran miembros de la Iglesia Reformada, pero Tydeman parecía tener inclinaciones Colegiantes². Estas veleidades pudieron ser las responsables de su posición en el lado perdedor de la disputa de 1665. En cambio, cuando Spinoza decidió mudarse desde Rijnsburg a Voorburg en la primavera de 1663, pudieron ser sus amigos Colegiantes los que le recomendaran alquilar unas habitaciones precisamente en la casa de Tydeman.

Voorburg era una villa bastante mayor que Rijnsburg, aunque aún lo suficientemente pequeña como para garantizar la

paz y la quietud que Spinoza buscaba³. No estaba más lejos de La Haya de lo que Rijnsburg estaba de Leiden –un par de millas–, por tanto tenía también la ventaja de la proximidad a una ciudad importante y a sus recursos intelectuales y sociales. Según Colerus, Spinoza contaba con «un buen número de amigos» en La Haya, y durante los años que pasó en Voorburg supo atraerse una vez más a un amplio círculo de admiradores. «Era frecuente verlo», tanto por las calles de Voorburg como por las de La Haya, «acompañado de unos amigos fieles que mostraban gran complacencia en escuchar sus palabras». Cuando Spinoza acabó finalmente mudándose a La Haya misma, es altamente probable que lo hiciera por sugerencia de todos estos discípulos⁴. La familia Huygens poseía una casa de campo cerca de Voorburg, una ciudad que Constantijn Huygens –el padre de Christian, amigo de Descartes y antiguo secretario del Jefe de Estado Frederik Hendrik, que fijó su corte en La Haya– calificó de «villa que no tenía igual»⁵. Cuando Spinoza y Christian Huygens se hicieron amigos, probablemente en torno a 1665, éste debió pasar algunas temporadas (cuando no se encontraba en Londres o en París por algún motivo científico) en su propiedad *Hofwijk*, a cinco minutos a pie de la casa de Spinoza.

A través de Tydeman⁶, Spinoza tuvo ocasión no solo de acceder a la sociedad local de Voorburg –con lo cual se encontró inmerso en la controversia sobre los predicadores–, sino también de aprender algo sobre las bellas artes. Colerus afirmaba haber tenido en sus manos una carpeta de dibujos realizados por Spinoza, obtenidos según el mismo Colerus del propio pintor que lo había alojado (al igual que a Spinoza) en La Haya. Al parecer, el filósofo mostraba una clara preferencia por los retratos:

Aprendió por sí mismo el arte de dibujar, y era capaz de retratar a cualquiera con tinta o con carboncillo. Tengo en mis manos una carpeta entera de dibujos suyos, entre los cuales se encuentran los retratos de muchas personas que él conoció y que lo visitaron en alguna ocasión. Entre otros [dibujos], encontré el de un pescador en mangas de camisa, con una red sobre su hombre derecho, tal como el famoso rebelde napolitano Masaniello es generalmente representado en los retratos históricos.

El Sr. Hendrik Van der Spyck, el último que lo alojó, me dijo que este retrato tenía un chocante parecido con el propio Spinoza, quien lo habría dibujado reproduciendo realmente sus propios rasgos⁷.

Esta colección de dibujos no ha sido nunca hallada.

Aunque Voorburg estaba más lejos de Amsterdam que Rijnsburg, Spinoza siguió manteniendo un estrecho contacto, tanto epistolar como personal, con sus amigos de aquella ciudad. De Vries, por ejemplo, le hizo una visita durante aquel primer verano, en 1663, y volvió a Voorburg varias veces durante los dos años siguientes. Spinoza, por su parte, disfrutaba enormemente cuando retornaba a Amsterdam, y por ello lo hacía muy a menudo. De hecho, tan pronto como trasladó sus enseres y su equipo de pulir lentes a la casa de Tydeman a finales de abril, se dirigió a Amsterdam para una estancia de varias semanas. La ocasión para tan prolongada ausencia de Voorburg, apenas acabado de instalar, se la brindó la preparación de la publicación de las lecciones sobre Descartes que había impartido a Casearius. Sus amigos de Amsterdam, envidiosos aún de la suerte de Casearius, deseaban poseer una copia de las explicaciones de Spinoza de los principios de la filosofía cartesiana. Hasta ese momento la obra solo existía en forma de dictado en manos de Casearius. Cuando Spinoza llegó a Amsterdam, sus amigos le pidieron que compilara para ellos una versión ampliada, y luego le insistieron en que les permitiera publicarla en la imprenta de Rieuwertsz. Al escribir a Oldenburg a finales de julio, Spinoza se excusaba de no haber contestado antes a su última carta (de principios de abril) y le explicaba la razón de su tardanza:

Algunos de mis amigos me pidieron que les facilitase una copia de un tratado que contuviera una explicación precisa de la Segunda Parte de los *Principios* de Descartes demostrados al estilo geométrico, y de los principales puntos tratados en la metafísica. Anteriormente, yo había dictado todo esto a un cierto joven al que no deseaba enseñarle abiertamente mis propias doctrinas. Estos amigos de Amsterdam me pidieron que preparase también la Primera Parte, siguiendo el mismo método, tan

pronto como pudiera. No queriendo defraudarlos, me puse inmediatamente manos a la obra y la acabé en dos semanas. Cuando se la entregué me pidieron permiso para publicar la obra entera. Obtuvieron con facilidad ese permiso bajo la condición de que uno de ellos le diera en mi presencia un estilo más elegante y le añadiera un breve prefacio advirtiendo al lector que yo no suscribía como mías todas las opiniones contenidas en ese tratado, puesto que yo mismo había escrito en él muchas cosas que eran totalmente opuestas a lo que yo mantenía, e ilustraba esta observación con uno o dos ejemplos. Uno de mis amigos, a cuyo cargo ha quedado la publicación de este pequeño libro, ha prometido cumplir todo esto, y ésta ha sido la razón que me ha retenido tanto tiempo en Amsterdam. Desde que he vuelto a esta villa en la que ahora resido, apenas si he podido ser dueño de mi vida debido a la cantidad de amigos que se han acercado a visitarme⁸.

El amigo que tan gentilmente se prestó a ayudar a pulir el estilo latino de Spinoza y a escribir el prefacio de la obra fue Lodewijk Meyer, que era también quien más animaba la publicación del tratado. Meyer había esperado poder «traducir» él mismo las doctrinas de Descartes al lenguaje geométrico, pero otras cuestiones más urgentes se interfirieron en el proceso⁹. Él creía que el «método de los matemáticos», con sus definiciones, axiomas y proposiciones deducidas, era el mejor modo de solucionar muchas de las interminables disputas en filosofía y en ciencia, y de construir el entero edificio del conocimiento humano¹⁰. Pero estaba decepcionado por el hecho de que Descartes, por el que sentía gran admiración («esa brillante estrella de nuestro tiempo», como Meyer lo llamaba) no hubiera explotado exhaustivamente su propio método. Así pues, se mostró francamente complacido al conocer el proyecto de Spinoza, y trabajó con entusiasmo en la preparación para su publicación de los *Principios de la filosofía de Renato Descartes, Partes I y II, demostrados según el Método Geométrico por Benedictus de Spinoza de Amsterdam*.

Meyer tomó muy en serio su responsabilidad por «el entero proceso de imprimir y publicar» la obra «dejada a mi cuidado», como también sus deberes para con el amigo¹¹. Mejoró el estilo en varios pasajes e incluso introdujo correcciones sustantivas

durante la preparación del manuscrito –preguntándole a Spinoza en una ocasión si no sería mejor eliminar la oración que decía que «el Hijo de Dios es el mismo Padre», para no ofender a los teólogos, al acecho siempre del menor signo de Socianismo– y que Spinoza dejaba a su juicio. «Haga como mejor le parezca», le dijo más de una vez¹². Al escribir su prefacio, Meyer tuvo muy en cuenta las preferencias de Spinoza y puso buen cuidado en acomodarse a sus deseos.

Spinoza accedió a publicar el tratado con el añadido de un apéndice que contenía «Pensamientos metafísicos (*Cogitata Metaphysica*)», en los que se explicaban brevemente los principales asuntos relativos al Ser y sus Atributos, que comúnmente se tocan en la parte general de la Metafísica», con la intención principal, como él mismo confesó a Oldenburg, de comprobar el tipo de recepción que podía esperar para sus propias ideas, y posiblemente ganarse algún favor por parte de las personas influyentes.

Quizá con esta ocasión algunas personas, que ocupan el primer rango en mi patria, mostrarán su deseo de ver las otras cosas que he escrito y que reconozco como mías. En cuyo caso procurarán que yo lo pueda hacer sin ningún inconveniente ni peligro de orden legal. Si así sucediera, no dudo que publicaré enseguida algunas cosas; de lo contrario, guardaré silencio antes que imponer mis opiniones a los demás, contra la voluntad de la patria, y de volverlos hostiles contra mí¹³.

Con la expresión «las otras cosas», Spinoza podía estar refiriéndose al *Tratado breve*; pero es más probable que lo hiciera a su reelaboración geométrica de un material de trabajo llamado *Filosofía*, que no era más que la primera redacción de su *Ética*, y que, en un exceso de optimismo, Spinoza daba casi por acabada a mediados de 1663¹⁴.

De hecho, Spinoza tuvo que interrumpir por un cierto tiempo su trabajo sobre la *Ética* para organizar los *Principios de la filosofía de Descartes*. Dada su ansiedad por la reacción del público ante este libro, mostró mucho interés en que sus lectores supieran que «lo he redactado en dos semanas, pues hecha esta advertencia previa, nadie pensará que estas cosas están ex-

puestas con tal claridad que no puedan estarlo mejor, y así no quedarán desconcertados por encontrarse aquí o allá con alguna palabreja que les resulte oscura»¹⁵. Incluso después de haber regresado a Voorburg, los *Principios* continuaron recabando su atención, en mayor o menor grado, hasta el final del verano de 1663, cuando Spinoza trató por carta con Meyer sobre cuestiones del prefacio.

Además de hacer de sonda que comprobase la disposición del público para recibir las ideas metafísicas y éticas contenidas en los «Pensamientos Metafísicos», y de manera más sutil en los *Principios* mismos, estas dos obras –las únicas que Spinoza publicó en vida– habían sido editadas «para beneficio de todos los hombres». Spinoza tenía interés en dar a conocer que el motivo de la publicación de este libro era «el deseo de difundir la verdad», y que «ese buen deseo [...] invitaba a los hombres al estudio de la verdadera filosofía y se afanaba en ser útil a todos»¹⁶. Y la «verdadera» filosofía, la que más beneficios reportaba a todos, era sin duda la filosofía moderna. Liberada de los rancios y estúpidos esquemas del escolasticismo, esta nueva filosofía era progresiva en sus objetivos y claramente cartesiana en su inspiración.

Pero en el año 1663 Spinoza no era en absoluto un discípulo acrítico de Descartes. Si es que alguna vez lo había sido, tuvo que ser en fechas anteriores al año 1661. En los *Principios de la filosofía de Descartes* deja bien claro, y le insiste a Meyer en que no deje de resaltarlo, que lo que Spinoza está ofreciendo en este libro no son sus propias opiniones.

Pues dado que él había prometido a su pupilo enseñarle la filosofía cartesiana, se consideraba obligado a no apartarse ni el grosor de un cabello de la opinión de Descartes, ni dictarle nada que no correspondiese a las doctrinas cartesianas o pudiera ser contrario a ellas. Así pues, que nadie pensase que él estaba enseñando aquí sus propias opiniones, o solo aquellas que él aprobaba.

En su prefacio, Meyer se limitó a señalar las diferencias más notables entre las opiniones de Spinoza y las de Descartes. Spi-

noza «no piensa que la voluntad sea distinta del intelecto, ni mucho menos que esté dotada de tal libertad», como tampoco que la mente sea una sustancia por derecho propio. No se sabe hasta qué punto la obra publicada, que a veces se muestra crítica de Descartes y ocasionalmente sugiere doctrinas realmente spinozistas, refleja lo que Spinoza dictó a Casearius. Dado que Spinoza pensaba que Casearius no estaba aún maduro para ser instruido en sus propias concepciones, queda sin responder la pregunta de cuál pudiera ser la proporción de crítica de Descartes que transmitiera en sus lecciones al joven discípulo. Tal vez, en la mayoría de aquellas clases, Spinoza no se «apartara ni el grosor de un cabello» de las opiniones de Descartes.

Lo que Jan Rieuwertsz publicó en el otoño de 1663 no era, sin embargo, un mero sumario de las ideas de Descartes. Aunque gran parte del material de este libro está extraído de los escritos cartesianos –sobre todo de los *Principios de la filosofía*, de las *Meditaciones metafísicas* y de las respuestas de Descartes a las objeciones planteadas a las *Meditaciones*–, este material es reordenado y vuelto a disponer de modo que pueda satisfacer las demandas de una presentación geométrica. Y, como Spinoza observa en una carta a Meyer, él mismo demuestra a veces cosas que Descartes se limitaba solo a afirmar, utiliza pruebas diferentes de las empleadas por Descartes, e incluso añade cosas que Descartes había omitido¹⁷.

Pero Spinoza no buscaba ofrecer solamente una imagen geométrica rigurosa, aunque un tanto enriquecida, de lo que Descartes había dicho y del modo en que argumentaba (o debería haber argumentado). Spinoza utilizaba también aquí principios cartesianos para resolver algunos problemas que, a su juicio, el propio Descartes no trató adecuadamente. Como observa Meyer, había muchas cosas en este tratado que no fueron dichas de manera explícita por Descartes, pero que podían ser «deducidas válidamente de los fundamentos que él mismo estableció». Spinoza clarifica, interpreta, explica, expande, ofrece ejemplos, justifica, añade premisas suprimidas, mejora los argumentos... En suma, actúa a veces como un fiel, aunque creativo, discípulo de Descartes, como hicieron en el siglo XVII muchos otros filósofos cartesianos más o menos ortodoxos. Además, Spinoza pregunta, critica, suspende el juicio («yo no sé si es más

difícil crear [o preservar] una sustancia que crear [o preservar] atributos»), corrige, y niega abiertamente cosas que Descartes afirmó. A veces concede a Descartes el beneficio de la duda («creo que Descartes era demasiado inteligente para haber querido decir eso»), y a veces hace suya la tarea.

Aun ciñéndose únicamente al aspecto de su exposición geométrica de las ideas cartesianas, la hazaña realizada por Spinoza en los *Principios de la filosofía de Descartes* no debería ser subestimada. Aunque el material fuese inicialmente ordenado para beneficio de un estudiante escasamente motivado o para satisfacer a unos amigos insistentes, el trabajo que Spinoza realizó en este libro no fue sin embargo casual ni desinteresado. Su selección y «traducción» de los elementos más importantes del sistema cartesiano prestaron un gran servicio a las numerosas personas interesadas por un estudio serio y crítico de ese sistema, a la vez que consolidaron su propia reputación filosófica.

Spinoza empieza con una revisión de las cuestiones epistemológicas consideradas en la Primera Parte de los *Principios* y en las *Meditaciones*. El «método de la duda» es para Descartes el camino adecuado para empezar a filosofar y para «descubrir los fundamentos de las ciencias». Al adoptar desde el principio una postura escéptica, el investigador de la verdad puede «desprenderse de todos los prejuicios», descubrir las causas del error y, eventualmente, encontrar el camino para una comprensión clara y distinta de todas las cosas. La primera certeza de todas es, como tan conocidamente demostró Descartes, la de nuestra propia existencia. Incluso frente a la más radical de las dudas escépticas, yo no tengo más remedio que percibir que la proposición «Yo soy, luego yo existo» (o, como aparece en algún otro lugar, «yo pienso, luego yo soy») es absolutamente indubitable. Pero lo que Descartes presentaba como una simple verdad intuitiva –pensar «yo existo» es simplemente estar convencido de su verdad– Spinoza lo demuestra de modo geométrico:

PROPOSICIÓN 2: Yo existo *debe ser conocido por sí mismo*.

DEMOSTRACIÓN: Si lo niegas, no se conocerá sino por otra cosa, cuyo conocimiento y certeza (por el Axioma 1 [«No podemos llegar al conocimiento y certeza de algo que es desco-

nocido excepto por el conocimiento y certeza de otra cosa que es anterior a este algo en certeza y conocimiento»]) será en nosotros anterior a este enunciado: *yo existo*. Ahora bien, esto es absurdo (por la Proposición 1: [«No podemos estar absolutamente ciertos de ninguna cosa, mientras no sepamos que nosotros existimos»]). Luego [«yo existo»] debe ser conocido por sí mismo¹⁸.

De la certeza de mi propia existencia, yo puedo estar seguro de la existencia de un Dios que no me engaña y que me ha creado, y por tanto seguro de la fiabilidad de las facultades racionales con las que Dios me ha dotado. En la medida en que me apoye únicamente en mis ideas claras y distintas de las cosas, acabaré llegando a la verdad.

Clarificados estos preliminares, Spinoza considera primariamente los fundamentos metafísicos de la ciencia cartesiana tal como aparecen expuestos en las Partes Una y Dos de los *Principios*. Esto incluye la ontología de la sustancia, la naturaleza del pensamiento y la extensión, la distinción y la relación entre la mente y el cuerpo, y Dios. Lo que sigue, una vez que han sido establecidas las proposiciones metafísicas relevantes, es el conjunto del material explicado en las lecciones de Spinoza a Cesarius. Esta parte incluye las características universales del mundo y los principios más generales de la física cartesiana: la naturaleza de la materia, del movimiento y de la fuerza (que Descartes definió en términos puramente escalares como el producto de la masa y la velocidad de un cuerpo), la composición y propiedades de los cuerpos físicos y las leyes que gobiernan los cuerpos en movimiento, tanto sólidos como fluidos. Descartes identificó la materia de los cuerpos con la extensión: un cuerpo no se distingue del espacio que ocupa; por lo cual, todas las propiedades de un cuerpo deben ser modalidades de la extensión, aspectos cuantificables de ésta, tales como forma, tamaño, divisibilidad, y movimiento o reposo. De esto se sigue, según Descartes, la imposibilidad de la existencia del vacío: donde hay espacio, hay materia. Y con esto rechazaba Descartes un modelo del mundo corpuscular mecanicista, el modelo atómico, según el cual los átomos indivisibles se mueven y chocan entre sí en un espacio vacío –en favor de un plenum–. No hay

espacios vacíos, y cuando la materia se mueve, ocupa el lugar, y es desplazada, por otra porción de materia. El único modo en que un trozo de materia (un cuerpo) mueve a otro trozo de materia es empujándolo.

Aunque este impacto es la causa inmediata de los movimientos concretos de los cuerpos, la causa universal, primaria y sustentadora del movimiento en el universo es Dios. Dios introdujo el movimiento en la materia que (siendo inmutable) conserva la misma cantidad de movimiento en su interior. Esto le permitió a Descartes deducir de la naturaleza de Dios la ley más general de la naturaleza, la ley de su conservación, que dice que la cantidad total de movimiento en el universo es constante. De esta ley, en conjunción con otras premisas sobre el modo en que Dios sostiene a los cuerpos en movimiento, se siguen otras. De este modo, permaneciendo fiel al texto de Descartes, demuestra Spinoza el principio cartesiano de inercia:

PROPOSICIÓN 14: Todo lo que percibimos clara y distintamente es verdadero.

DEMOSTRACIÓN: La facultad de discernir lo verdadero de lo falso existe en nosotros, ha sido creada y es continuamente conservada por Dios (Parte I, Proposición 12), es decir, por un ser sumamente veraz y en modo alguno engañador, que no nos ha dado ninguna facultad de no asentir a aquello que percibimos clara y distintamente. De ahí que, si nos engañáramos respecto a esto, seríamos totalmente engañados por Dios y él sería engañador. Ahora bien (por la proposición anterior), esto es absurdo. Luego todo lo que percibimos clara y distintamente, es verdadero¹⁹.

La Parte Tres de la obra comienza con un resumen de las observaciones de Descartes sobre el método científico, y la presentación de algunas hipótesis generales acerca del mundo que, a su entender, le permitirían explicar un gran número de fenómenos. De este modo, el lector es introducido a la teoría de los vórtices de los cielos y a algunos detalles sobre la materia universal que constituye tanto el ámbito terrestre como el celeste. Pero el tratamiento acaba más bien abruptamente, después de analizar solo dos proposiciones sobre las partículas en

las que la materia está dividida. Seguramente Spinoza no pasó de aquí en sus lecciones a Casearius. Y habiendo consumido ya más de dos semanas en Amsterdam ampliando para sus amigos el texto de la Parte Una, debió decidir no robarle más tiempo y energías a su trabajo sobre la Ética para ampliar los *Principios* más allá de estos fragmentos de la Parte Tres.

En algún momento, Spinoza debió pensar que sus *Principios de la filosofía de Descartes* fueran acompañados de un apéndice filosófico en el que se discutiesen algunos problemas metafísicos clásicos que, a su parecer, no habían sido tratados adecuadamente por Descartes. Lo que Spinoza se proponía con estos «Pensamientos Metafísicos» –que pudieron haber sido escritos incluso antes de la geometrización de los *Principios*– era clarificar los conceptos, las categorías y las distinciones más importantes de la filosofía que, según él, habían quedado olvidados o, peor aún, oscurecidos por los pensadores anteriores.

La mayoría de sus críticas están dirigidas contra la Escolástica de los pensadores medievales y, también, contra la de neooristotélicos más recientes, tales como el profesor Heereboord de Leiden. A veces el enfoque de estas críticas es inconfundiblemente cartesiano; pero en otras ocasiones, el lector avisado puede captar un vislumbre de las propias ideas metafísicas de Spinoza («La totalidad de la *natura naturata* constituye un único ser. De esto se sigue que el hombre es una parte de la naturaleza»). La naturaleza y las variedades del Ser, la distinción entre esencia y existencia, y las diferencias entre existencia necesaria, posible y contingente, son objeto de un extenso tratamiento. Dios y sus atributos –su eternidad, simplicidad, conocimiento, omnipresencia, omnipotencia, voluntad y poder– son examinados detenidamente, a fin de clarificar algunas confusiones generadas por anteriores pensadores. Spinoza rechaza «absurdos» tales como el del alma vegetativa que la filosofía escolástica adjudicaba a las plantas, o el de la duración que algunos pensadores habían atribuido a Dios. Los *Principios* y los «Pensamientos metafísicos» contienen también opiniones que claramente no son de Spinoza –por ejemplo, una recomendación de que el mejor modo de interpretar el significado de las Escrituras es evaluando la verdad de sus pretensiones²⁰; y,

como Meyer observa, él afirma que la voluntad humana es libre.

Los lectores poco informados o casuales podrían encontrar ciertas dificultades en distinguir qué tesis de estos escritos suscribe Spinoza, y cuáles rechaza; uno de estos lectores, el mercader holandés Willem van Blijenbergh, sufrió justamente esta confusión. Pero el libro estaba bien planeado para el objetivo que con él perseguía Spinoza, al menos tal como él mismo se lo describió a Oldenburg: atraer sobre sí la atención de los hombres cultivados y poderosos, a fin de estimular el interés de éstos (y obtener así algún tipo de protección) para la publicación de sus propias ideas. Sus publicaciones fueron, al parecer, ampliamente leídas y comentadas, particularmente en Leiden, y conquistaron para Spinoza la fama de ser un magnífico comentarista de la filosofía cartesianas²¹.

La recepción del libro fue lo suficientemente calurosa como para animar a los amigos de Spinoza a planear una segunda edición latina. Aunque esta edición no llegó a materializarse nunca, al año siguiente apareció una traducción al holandés realizada por Pieter Balling y costeada por Jarig Jellesz (que había financiado también la publicación del original latino). Spinoza tuvo en sus manos lo que prácticamente fue una segunda edición²². Examinó y corrigió el texto, y seguramente revisó muy cuidadosamente la traducción de Balling. Cuando ésta apareció, Spinoza pudo finalmente dedicarse a otras cosas. En carta a Blijenbergh al comienzo de 1665 le decía: «Acerca de la obra sobre Descartes, ni he pensado ni he vuelto a ocuparme de ella desde que apareció en lengua holandesa. Y por cierto que tengo razones para ello, pero sería largo enumerarlas aquí»²³.

* * *

En el verano de 1663, la epidemia de peste se extendió nuevamente por el norte de Europa. Aunque tardó todavía algún tiempo en alcanzar su máxima incidencia, esta vez atacó con particular rigor y duró más de seis años. Oldenburg le escribió a Spinoza en 1665 que la enfermedad era tan violenta en Londres que habían tenido que ser suspendidas las reuniones de

la Royal Society y que los científicos buscaban refugio en el campo. «Nuestra sociedad filosófica no celebra reuniones públicas en estos peligrosos tiempos.» Algunos se han retirado a Oxford con el rey, otros se han desperdigado por la campiña inglesa. Algunos de los miembros no «han olvidado su condición de tales» y continúan trabajando sobre sus experimentos privados²⁴. El intrépido Oldenburg permaneció en Londres, cumpliendo sus deberes como secretario de la sociedad. Incluso durante crisis como ésta no perdió nunca una oportunidad de urgir a Spinoza a que publicase sus ideas: «No puedo cerrar esta carta sin insistirle una y otra vez en que publique aquellas cosas que usted ha meditado, y no dejaré de instarle hasta que satisfaga mi petición, o al menos hasta que me permita leer alguno de sus escritos» –le escribía el 31 de julio de 1663, justamente antes de declararse la epidemia–. «Mientras tanto, si usted quisiera participarme las ideas capitales de esas meditaciones suyas le quedaría infinitamente agradecido y obligado»²⁵. Oldenburg se mostraba muy ansioso por recibir un ejemplar de los *Principios de la filosofía de Descartes*, y le pidió a Spinoza que le enviara uno a través de Serrarius, con quien los dos mantenían contactos ocasionales y que se había ofrecido a montar una especie de oficina de correos en Amsterdam para la correspondencia internacional de Spinoza (que él mismo llevaría consigo en sus frecuentes viajes a Inglaterra) mientras Spinoza viviera en el campo.

En Amsterdam, donde se dice que tuvo comienzo la epidemia, hubo al menos diez mil muertos en 1663, y al año siguiente esta cifra se elevó a más de veinticuatro mil. El diplomático inglés Sir George Downing informaba en julio de 1664 que «en la última semana habían muerto en Amsterdam 739 personas, y la epidemia se había extendido por todo el territorio, invadido pueblos y pequeñas aldeas, y penetrado incluso en Amberes y Bruselas»²⁶. En junio de 1664 murió el hijo de Pieter Balling, siendo aún un niño de corta edad. Spinoza, que tenía una relación muy cordial con Balling, se sintió muy afectado por la dolorosa pérdida sufrida por el amigo que justamente acababa de traducir al holandés su obra sobre Descartes.

Su última carta [...] me causó gran tristeza e inquietud, aunque ésta ha disminuido mucho al constatar con qué prudencia y fortaleza de ánimo ha sabido usted despreciar los golpes de la fortuna, o mejor dicho, de la opinión, en el momento en que dirigen contra usted los más duros ataques. No obstante, mi inquietud se acrecienta de día en día, y por eso le ruego y suplico, por nuestra amistad, que no tenga reparo en escribirme largamente.

Balling creía haber tenido algunos «presagios» sobre la muerte que acechaba a su hijo, y le escribió a Spinoza pidiéndole su interpretación de este fenómeno:

«Cuando su hijo estaba todavía perfectamente sano», le recuerda Spinoza, «usted oyó unos gemidos similares a los que el niño profirió después, cuando estaba enfermo y a punto de morir. Yo me inclino a pensar que aquello no era un gemido real, sino una imaginación suya, puesto que usted dice que, cuando se levantaba y se disponía a escuchar, no los oía con tanta claridad como antes o después, cuando volvía a dormirse».

Además de ofrecerle algunas observaciones reconfortantes sobre los lazos que ligan el alma de un padre con la de su hijo, Spinoza añadía a esta respuesta el relato de un sueño que él mismo había tenido hacía poco más de un año:

Lo que acabo de decir puedo explicarlo y al mismo tiempo confirmarlo con otro caso que me sucedió a mí en Rijnsburg en el invierno del año pasado. Cuando cierta mañana, al clarear ya el día, me había despertado de un sueño muy pesado, las imágenes que se me habían presentado en sueños se me ponían con tal viveza ante los ojos que parecían reales, especialmente la de cierto brasileño, negro y sarnoso, al que nunca había visto antes. Esta imagen desaparecía en su mayor parte cuando, para entretenérme con otra cosa, fijaba la mirada en un libro o en otro objeto»²⁷.

No tenemos la menor explicación del significado que Spinoza atribuía al contenido de su sueño, ni del consuelo que Balling pudiera haber obtenido de las palabras de su amigo.

Ésta fue la última carta encontrada de la correspondencia entre Spinoza y Belling, quien murió probablemente de peste dentro de aquel mismo año. El dolor de Spinoza tuvo que ser grande sin duda, aunque sus expresiones de él fueron probablemente consignadas a las llamas por sus editores póstumos, al igual que una buena parte de otra correspondencia personal.

Durante los años de la epidemia, muchos de los que residían en las ciudades holandesas huyeron al campo. Voorburg se encontraba lo bastante cerca de La Haya y era lo suficientemente grande como para estar a salvo del peligro de contagio. Así pues, aprovechándose de sus conexiones con la familia De Vries, aceptó la invitación de Simón y, en el invierno de 1664, abandonó la ciudad durante varios meses. Permaneció en una casa de campo en las inmediaciones de Schiedam, una villa de tamaño medio cercana a Rotterdam. La granja, llamada De Lange Boogert («El gran huerto»), era propiedad de Jacob Simons Gijsen, el suegro de la hermana de Simón de Vries. La familia Gijsen era otro de los clanes económicamente fuertes de mercaderes Anabaptistas, cuya fortuna provenía del comercio de arenques y de sal. Spinoza los había conocido probablemente diez años antes. Cuando la hermana de Simón, Trijntje, se casó en 1655 con Alewijn Gijsen, es imposible que Simón no invitase a la boda a uno de sus más íntimos amigos. Aunque la granja era del padre de Alewijn, la joven pareja vivía allí con sus hijos. Las familias Gijsen y De Vries tenían, de hecho, lazos de sangre, pues Jacob Gijsen era hermano de la abuela materna de Simón, y por tanto tío-abuelo de éste.

Cuando se declaró la epidemia, los miembros de los dos clanes se retiraron a la granja para minimizar los riesgos de contagio. Spinoza se les unió en diciembre y permaneció con ellos hasta septiembre de 1665. Aquella era una hermosa vivienda, con una buena huerta y abundantes árboles frutales a lo largo del río. Pero la visita no debió de ser alegre en modo alguno. El hermano de Alewijn había muerto a comienzos de 1664, probablemente de peste. Y la misma suerte corrieron en el mes de junio la madre de Trijntje y de Simón, María de Wolff, y el hermano de ambos Frans Joosten de Vries y su esposa, Sijtien Jacobs Uien²⁸. Para Simón, a pesar de todo, debió ser

gratificante poder pasar con Spinoza tan largo período de tiempo, incluso aunque las circunstancias de la reunión no fueran precisamente agradables.

En enero de 1665, la paz de Spinoza se vio perturbada por una serie de cartas de alguien que se consideraba a sí mismo un compañero «que buscaba la verdad». Se trataba de Willem van Blijenbergh, asentador y comerciante en granos de Dordrecht, un importante puerto distribuidor de grano desde el Báltico a otras partes de Europa y al Nuevo Mundo. Aunque la mayor parte de su tiempo estaba dedicada a los negocios, Van Blijenbergh tenía una irresistible inclinación hacia la filosofía y la teología, y obviamente aprovechaba cualquier oportunidad para discutir sobre cuestiones filosóficas con un autor del renombre de Spinoza. Él mismo había publicado en 1663 un libro titulado *El conocimiento de Dios y de la religión, defendido contra los ataques de los ateos. En el cual se demuestra con razones claras y naturales que Dios ha creado y revelado una Religión, que Dios desea también verse servido de acuerdo con esta religión, y que la Religión Cristiana corresponde no solo a la Religión revelada por Dios, sino también a nuestra razón innata*. Es evidente que Spinoza no conocía este libro ni tenía la menor idea de las convicciones de su autor, con quien estaba a punto de iniciar –muy a su pesar– un intercambio de extensas cartas.

Blijenbergh solo había leído los *Principios de la filosofía de Descartes* y el apéndice metafísico y, naturalmente, se le plantearon serias dudas tanto cuando Spinoza ofrecía algunas ideas propias como cuando exponía las de Descartes. Aun suponiendo que consiguiera establecer esta distinción, le resultaría extremadamente difícil entender qué era exactamente lo que Spinoza estaba diciendo, puesto que, evidentemente, él no era ni el más inteligente ni el más generoso de sus correspondientes. Sin embargo, planteó algunas cuestiones realmente interesantes e importantes sobre la exposición de Descartes realizada por Spinoza, y sobre las propias doctrinas de éste. «Así como he hallado en ella muchas cosas que agradaron sobremodo a mi paladar, también se me han presentado algunas que mi estómago no podía digerir bien»²⁹. En esta carta, Blijenbergh le preguntaba a Spinoza sobre el estatuto del bien y del mal (que,

según Spinoza, no eran algo real en el mundo), y en particular sobre la relación de Dios con el pecado. Si Dios es la causa y el conservador continuo de todas las cosas y de sus afecciones, entonces Dios tiene que ser también la causa de todos los «movimientos» o voliciones del alma. Ahora bien, algunas de esas voliciones son pecaminosas. «De esta aserión parece seguirse necesariamente que, o bien no existe nada malo en el movimiento o voluntad del alma, o bien Dios mismo produce inmediatamente aquel mal». Igualmente se preguntaba cómo puede de haber espacio alguno para la libertad humana si, como Spinoza dice, todo se sigue necesariamente de la inmutable voluntad de Dios. Y él mismo reconocía evidentemente que, al menos a la luz de lo que al lector de la obra de Spinoza le parecen ser opiniones metafísicas del propio autor sobre la mente y el cuerpo, resulta difícil entender de qué modo puede ser inmortal el alma.

Cuando considero esta vida, corta y fugaz, en la que me siento morir a cada instante, si tuviera que convencerme de que yo he de tener un fin y de que me veré privado de esa santa y deliciosa contemplación, sería sin duda la más misera de todas las criaturas que desconocen que han de tener un fin. Porque, antes de mi muerte, su temor me haría sentirme infeliz y, después de ella, sería totalmente nada y, por tanto, infeliz, en cuanto que sería privado de la contemplación divina (si volviera a existir nuevamente). A esto parecen conducirme sus opiniones: que cuando yo deje de existir aquí, dejaré de existir por toda la eternidad³⁰.

En su primera réplica, Spinoza trató de explicarle con toda cortesía a Blijenbergh de qué modo Dios es causa solamente de lo que es positivo en las cosas, y que el mal es meramente la privación de un estado más perfecto de una cosa, de acuerdo con nuestras concepciones. Puso en guardia a su nuevo correspondiente contra el peligro de dejarse llevar por los inseguros y erróneos modos de hablar del vulgo, sin pensar que nosotros, por nuestras acciones, somos capaces de «encolerizar» a Dios. Pero las subsiguientes consultas mostraron que Blijenbergh era una persona de horizontes intelectuales estrechos. Sus largas,

prolijas y aburridas cartas no tardaron en revelar que su autor no compartía muchos de los presupuestos filosóficos de Spinoza. Ya desde su segunda carta, la paciencia de Spinoza empezó a debilitarse, cuando paulatinamente se fue percatando de la clase de persona con la que estaba tratando. «Al leer su primera carta, pensaba que nuestras opiniones casi coincidían. Pero por la segunda [...] veo que está lejos de ser así, pues constato que no solo disentimos sobre aquellas cosas que se pueden derivar de los primeros principios, sino incluso sobre esos principios mismos. Hasta el punto de que dudo de que nuestro intercambio epistolar pueda enseñarnos algo»³¹. Y, educada pero firmemente le indicaba que no solo Blijenbergh era incapaz de entender sus ideas, sino que tampoco él, Spinoza, podía entender las suyas. Los dos estaban condenados a no entenderse, pues a los ojos de Spinoza las concepciones de uno y otro eran sencillamente incommensurables. Blijenbergh adjudicaba a las Escrituras toda la autoridad en materias teológicas y filosóficas:

Veo que ninguna demostración, ni siquiera la más sólida desde el punto de vista lógico, tiene valor para usted, a menos que esté acorde con la explicación que usted u otros teólogos, conocidos suyos, atribuyen a la Sagrada Escritura. Pero si usted entiende que Dios habla por medio de la S. Escritura más clara y eficazmente que por la luz del entendimiento natural, que también él nos concedió y que asiduamente conserva, firme e incorrupta, con su divina sabiduría, tiene usted razones válidas para doblegar el entendimiento ante las opiniones que usted atribuye a la Sagrada Escritura.

A los ojos de Blijenbergh, cuando la razón y la fe chocan, el defecto tiene que encontrarse en la razón. Pero la opinión de Spinoza no podría ser más diferente. Para él, no había autoridad alguna por encima de la razón. En un pasaje que es muy revelador de la orientación espiritual e intelectual de Spinoza, le dice a Blijenbergh:

En cuanto a mí, confieso lisa y llanamente que no entiendo la S. Escritura, aunque le he dedicado algunos años; por otra

parte, no se me escapa que, cuando he conseguido una demostración sólida, no pueden venir a mi mente ideas que me hagan dudar jamás de ella. De ahí que yo asienta a lo que el entendimiento me muestra, sin la más mínima sospecha de que yo pueda estar engañado o de que la S. Escritura, aunque no investigue este punto, pueda contradecirlo [...] Pues la verdad no contradice a la verdad [...] Y si acaso yo descubriera que los frutos que he extraído del entendimiento natural fueran falsos, eso me haría dichoso. Porque yo gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad. Y de este modo asciendo un grado más. Al mismo tiempo, reconozco algo que me proporciona una gran tranquilidad y paz de espíritu: que todas las cosas suceden como lo hacen por el poder de un Ser supremamente perfecto y por su inmutable decreto³².

No se trata, pues, de que Spinoza no vea a las S. Escrituras como fuente de verdad, sino más bien de que para poder ver las verdades que éstas contienen y darles la autoridad que merecen, hay que liberarse primeramente de todos «los prejuicios y supersticiones infantiles». Y, por encima de todo, hay que dejar de pensar a Dios en términos humanos y de antropomorfizar sus acciones, que para Spinoza son algunas de las razones que impiden que Blijenbergh sea capaz de comprender adecuadamente sus doctrinas. Dios no es un juez, ni el sujeto de las emociones y pasiones (cólera, celos, deseo, etc.) que los teólogos –inclinando a su favor las esperanzas y temores de la gente ordinaria– le atribuyen tan absurdamente.

Pues como la teología suele representar, y no sin razón, a Dios como un hombre perfecto, en teología es coherente decir que Dios desea algo, que Dios se ofende con las obras de los impíos, mientras que se complace con las de los piadosos. Pero en filosofía, en cambio, vemos claramente que atribuir a Dios aquellos atributos que hacen al hombre perfecto es tan impropio como si atribuyéramos al hombre aquellos que hacen más perfecto a un elefante o a un asno [...] Por tanto, en términos filosóficos, no se puede decir que Dios pide algo a alguien ni que algo le es molesto o agradable. Pues todas estas cosas son «atributos» humanos que no encuentran lugar en Dios³³.

Blijenbergh se sintió desconcertado ante el tono de Spinoza y por la insinuación de que él era todo menos un verdadero filósofo. «Yo esperaba recibir de usted una respuesta amistosa e instructiva, acorde con su postulado y promesa. Pero lo que he recibido no revela demasiada amistad»³⁴. Ahora bien, Blijenbergh era tenazmente insistente y estaba dispuesto a perdonar a Spinoza su temporal falta de modales con tal de que se aviniera a responderle a unas cuantas cuestiones. Iba a desplazarse a Leiden, le escribió a Spinoza a primeros de marzo, y pensaba ir a visitarlo. A pesar de su gran resistencia a sustraer más tiempo de sus estudios para dedicárselo al comerciante en granos, Spinoza lo recibió cordialmente. Hablaron sobre la libertad, el pecado y la naturaleza del alma. No debió de ser pequeña sorpresa para Spinoza oír más tarde del propio Blijenbergh que, cuando lo dejó y trató de pasar al papel lo que habían hablado, fue incapaz de recordar lo que habían discutido ni cuáles habían sido las respuestas que Spinoza le había dado. «Me di cuenta de que no había retenido de hecho ni una cuarta parte de lo que habíamos tratado. Por eso debe usted excusarme de que le pregunte de nuevo por materias sobre las cuales no he comprendido claramente su opinión o bien no la he retenido bien»³⁵. Esto fue demasiado para Spinoza, quien volvió a escribir a Blijenbergh para decirle, de manera educada pero clara y firmemente, que lo dejará en paz, y que «deseaba que llegara la oportunidad para pedirle de palabra y amistosamente que usted desistiera de su ruego [de una nueva fundamentación de sus opiniones]»³⁶.

En este punto, ya ni siquiera el obstinado Blijenbergh podía hacerse ilusiones respecto a sus diferencias. Nueve años más tarde, después de que Spinoza publicase el *Tratado teológico-político*, en el que ampliaba sus opiniones sobre las Escrituras, Blijenbergh respondió publicando en 1674 en Leiden un libro de quinientas páginas titulado: *La verdad de la religión cristiana y la autoridad de las Sagradas Escrituras afirmada contra los argumentos de los impíos, o una refutación del libro blasfemo titulado «Tractatus Theologico-Politicus»*. La correspondencia entre ambos pudo, sin embargo, haber prestado un servicio a Spinoza, pues, como un investigador reciente ha observado, la incapacidad de Blijenbergh para entender las ideas de Spinoza y sus prejuicios contra

ellas pudieron hacer ver a Spinoza que el tiempo no estaba aún maduro para la publicación de sus doctrinas, sobre todo las contenidas en la *Ética*³⁷. El intercambio con Blijenbergh pudo reforzar sus temores por el modo en que el público pudiera recibir sus ideas, especialmente los miembros más obtusos de la Iglesia Reformada.

* * *

Como si la epidemia no hubiera sido suficiente para hacer la vida particularmente difícil en la República Holandesa a mediados de la década de 1660, en el año 1664 empezó a aparecer una vez más en el horizonte el fantasma de la guerra entre Inglaterra y las Provincias Unidas. La Armada inglesa había crecido incesantemente desde 1660, cuando Carlos II fue reinestado en el trono y terminaron las hostilidades con España. Este hecho afectó a los holandeses, que habían obtenido ventajas de la distracción militar británica en la ampliación de su control sobre el tráfico marítimo. Aunque apreciaban la paz reinante en las rutas marítimas y se sentían generalmente felices de verse libres de Cromwell, cuya hostilidad hacia los Países Bajos nunca se había desvanecido, los mercaderes holandeses se sentían inquietos ante el creciente poderío económico y militar de Inglaterra. De Witt y los regentes no podían reprimir su ansiedad respecto a las intenciones que pudiera tener Carlos respecto a Guillermo III. La madre de éste era María Estuardo, hermana de Carlos, y su padre había sido el último Jefe de Estado de las Provincias Unidas, Guillermo II. Los Orangistas presionaban para que los Estados de Holanda colocasen a Guillermo, todavía un adolescente, en el lugar que le correspondía como heredero de su padre en la jefatura del Estado. De Witt y los regentes esperaban que Carlos de Inglaterra viniera en ayuda de su sobrino.

En el otoño de 1662 fue finalmente firmado el tratado de amistad, lento en su elaboración, entre Inglaterra y Holanda. Pero la relación entre los dos aliados nominales estaba ya demasiado envenenada para que aquello tuviera alguna significación. Estaba en primer lugar la dura competición entre la Compañía Holandesa de las Indias Orientales y su contrapar-

tida inglesa por la supremacía en el Pacífico Sur. Y las restricciones impuestas a los extranjeros por Carlos sobre los derechos de pesca fuera de las costas inglesas golpearon a la industria pesquera holandesa de manera particularmente dura. Estaban también las tensiones en las colonias del Caribe, de Norteamérica y del África occidental. Hacia 1664, Nueva Amsterdam, ya enteramente invadida por emigrantes ingleses, pasó a llamarse Nueva York. Las quejas de Holanda contra Inglaterra estaban perfectamente fundadas, pues, en particular cuando los barcos británicos comenzaron a hostigar y a empujar hacia alta mar a los buques holandeses. Pero los ingleses hacían caso omiso de la justicia o de la ley. Viejos celos, rencores y enemistades que habían estado latentes bajo la delgada capa de cordialidad entre las dos grandes potencias marítimas comenzaban a manifestarse con deseos de venganza. La evidente superioridad militar de los ingleses y su confianza en una rápida y provechosa victoria les hacía más y más atrevidos. Según Samuel Pepys, los ingleses estaban «locos por una guerra con Holanda»³⁸.

En marzo de 1665 fue declarada oficialmente la guerra. En sus comienzos, los holandeses se mostraron precavidos. Más de cien buques con veintiún mil hombres permanecían concentrados en el puerto, en espera del momento adecuado para hacerse a la mar. Muchos ciudadanos de la república se impacientaban con los almirantes, y el propio Spinoza se preguntaba si no se estaban mostrando excesivamente precavidos. «De los asuntos ingleses oigo muchas cosas, pero nada seguro», le escribía en junio de 1665 a Bouwmeester en Amsterdam.

El pueblo no deja de barruntar toda suerte de males, pero nadie logra dar con un motivo que explique por qué la escuadra no despliega las velas. Y la verdad es que la cosa no parece estar fuera de peligro. Temo que los nuestros quieran ser demasiado avisados y previsores. Pero al fin los hechos mismos nos dirán qué pretenden y qué traman. ¡Ojalá los dioses lleven el asunto a buen término! Me gustaría saber qué opinan los nuestros por ahí y qué saben de cierto³⁹.

Lo que finalmente mostraron los hechos fue un verdadero desastre. Avanzado ya el mes, la armada holandesa se puso en

marcha, para sufrir acto seguido el primero de una serie de reveses que le habían de sobrevenir. Hasta 1666 no fueron capaces los holandeses, con la ayuda de Francia y Dinamarca, de invertir sustancialmente la dirección de la guerra. Carlos no dio muestras del menor deseo de firmar la paz hasta que sus puertos quedaron bloqueados, sus barcos capturados en gran número, y sus colonias de las Indias Orientales tomadas por el enemigo. Financieramente, arruinada y con una moral realmente baja, Inglaterra firmó en Breda el tratado de paz con Holanda, en julio de 1667. Inglaterra consiguió conservar Nueva York, pero tuvo que devolver otras importantes y lucrativas colonias capturadas a Holanda.

Había transcurrido mucho tiempo desde que Oldenburg y Spinoza se habían escrito por última vez, pues la guerra hacía difícil la comunicación entre Voorburg y Londres. No obstante, cuando, en abril de 1665, Oldenburg se enteró por Serrarius de que «Spinoza seguía vivo y bien de salud, y recordaba a Oldenburg», éste tomó la iniciativa para reanudar sus contactos. Tan pronto lo consiguió repitió a Spinoza, como de costumbre, sus deseos de una pronta publicación: «El Sr. Boyle y yo conversamos a menudo sobre usted, de su sabiduría y de sus profundas meditaciones. Quisiéramos que saliesen a la luz los frutos de su ingenio y fueran bien acogidos por los doctos, y confiamos en que usted procurará corresponder a nuestra esperanza»⁴⁰. Spinoza recibió una gran alegría al recibir noticias de su amigo inglés y comprobar que se encontraba bien. Durante aquel verano se intercambiaron cartas que hablaban de libros, de novedades científicas, de amistades mutuas, y del progreso de la guerra. Oldenburg era tan capaz de sentimientos nacionalistas como el que más. A Boyle le escribía como si la responsabilidad de la guerra se encontrara en la intransigencia holandesa: «Si ellos se hubieran avenido a deponer su arrogancia, hubieran encontrado mucha más generosidad y equidad en los ingleses en garantizarles su navegación en términos tales que les permitiera continuar su comercio con el confortable apoyo para su país; y los holandeses no se merecían más en mi opinión»⁴¹. Pero en su carta a Spinoza en aquel mismo mes (septiembre de 1665) cambiaba radicalmente de tono:

Esta horrible guerra trae consigo una verdadera *Híada* de males y extermina del mundo toda humanidad [...] Aquí esperamos cada día noticias sobre la segunda batalla naval, a menos que su flota se haya retirado de nuevo al puerto. La valentía que se discute entre ustedes, según usted indica, es salvaje y no humana. Pues si los hombres actuaran bajo la guía de la razón, no se despedazarían unos a otros, como ahora está a la vista. Mas ¿para qué quejarme? Habrá vicios mientras haya hombres; pero tampoco aquéllos serán perpetuos, y se verán pronto contrapesados por mejores cosas¹².

Spinoza compartía con Oldenburg su frustración ante la situación política internacional. También él encontraba en ella una oportunidad para reflexionar sobre la naturaleza humana, con sus ideas sobre los «señores de la guerra asentados sobre la sangre» en perfecta sintonía con sus propias creencias filosóficas.

Si aquel célebre burlón (es decir, el filósofo griego del siglo V, Demócrito) viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza, y mucho menos quejarme de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza, y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que solo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales que solo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas. Por eso dejo que cada cual viva según su buen parecer y que quienes así lo deseen mueran por su bien, mientras que a mí me sea lícito vivir para la verdad¹³.

Spinoza y Oldenburg hablaron mucho en sus cartas de Huygens, con quien Spinoza estaba ahora bien relacionado. El encuentro entre los dos pudo haber ocurrido de manera casual en La Haya, quizás por la asistencia de ambos a una misma reunión, o tal vez a través de algún amigo común. Es también

posible que Spinoza buscarse a Huygens tan pronto como se mudó a Voorburg. Cuando Oldenburg visitó a Spinoza en Rijnsburg varios años antes, no pudo olvidar hablarle de Huygens a su nuevo colega científico. A fin de cuentas, él se encontraba en Holanda para contactar con Huygens y, tras haber conversado con Spinoza, debió percatarse de lo mucho que los dos tenían en común⁴⁴. Junto al interés compartido por la filosofía natural, en particular por su variedad cartesiana, ambos eran expertos en matemáticas, en óptica y en el pulimento de lentes⁴⁵. Los dos encajaban ciertamente bastante bien. A menudo, cuando Spinoza iba a La Haya se entrevistaba con Huygens, quien a su vez visitaba con seguridad a Spinoza durante sus frecuentes viajes a la hacienda familiar en las inmediaciones de Voorburg. Su intercambio filosófico se hizo aún más fácil durante el verano y el otoño de 1664, cuando la epidemia alcanzó a La Haya y Huygens, en compañía de su hermano Constantijn, permaneció mucho tiempo en «Hofwijk». Spinoza y Huygens pasaron al parecer mucho tiempo juntos entre 1663 y 1666, discutiendo sobre astronomía y muchos otros problemas de física, tal como el de los errores en los cálculos de Descartes sobre las leyes del movimiento⁴⁶.

Huygens, autor de una importante obra en teoría óptica, la *Dióptrica*, era un admirador de las lentes y los instrumentos de Spinoza —«las (lentes) que el judío de Voorburg coloca en sus microscopios tienen un pulido admirable», escribía a su hermano en 1667⁴⁷; mientras que Spinoza transmitía a Huygens sus propios progresos en esta área. En una carta a Oldenburg le decía que «Huygens ha estado y aún está totalmente ocupado en pulir cristales dióptricos (anteojos), a cuyo fin ha montado una máquina, por cierto bastante precisa, con la que puede hacer lentes al torno. Qué se proponga hacer con ella aún no lo sé, y si he de ser sincero, no tengo gran deseo de saberlo. Pues la experiencia me ha enseñado a pulir a mano lentes esféricas con más seguridad y perfección que cualquier máquina»⁴⁸. La «máquina» de Huygens permitía colocar el cristal en un dispositivo que luego era colocado en el torno amolador; Spinoza en cambio prefería sostener el cristal con sus manos contra el torno, una larga estructura de madera accionada por un pedal.

Spinoza y Huygens formaban una pareja extraña. El uno era un judío procedente de una familia de comerciantes que prefería vivir de manera muy simple y ganarse la vida mediante una habilidad concreta. El otro era un aristócrata holandés que también pulimentaba lentes, pero se negaba a venderlas, puesto que esa ocupación estaba por debajo de su posición social. Y, a pesar de su camaradería intelectual, no hubo al parecer un verdadero calor e intimidad en la relación que ambos mantuvieron. Cuando Huygens le escribía a su hermano desde París, no se refería nunca a Spinoza por su nombre, sino con las expresiones «el judío de Voorburg» o «el israelita». Por otra parte, aunque apreciaba mucho las habilidades prácticas de Spinoza con los cristales, no valoraba demasiado sus conocimientos en óptica teórica. Y cuando el Abate Gallois le pidió a Huygens en 1682 sendas copias del *Tratado teológico-político* y de la *Opera posthuma* de Spinoza, Huygens le respondió diciendo «espero poder obtener para usted algo que le pueda proporcionar un placer mayor»⁴⁹.

Tampoco Spinoza parece que experimentara por Huygens los mismos sentimientos de afecto y confianza que compartía con algunos de sus otros amigos. Había siempre entre ellos una cierta distancia, como evidencia cierta observación hecha por Spinoza algunos años más tarde en Amsterdam al doctor Georg Schuller. En 1675, Walther Ehrenfried von Tschirnhaus, un amigo de ambos, llegó a París dispuesto a contactar con Huygens, como Spinoza y Schuller le habían recomendado. Huygens tenía ya en sus manos la copia del *Tratado teológico-político* y la de la *Opera posthuma* que Spinoza le había enviado, y ahora trataba de sonsacarle a Tschirnhaus —que había visto el manuscrito de la *Ética*— si Spinoza había publicado alguna otra cosa. Esto ocurría justamente unos meses después de que Spinoza hubiera detenido la publicación de la *Ética* por el deseo de evitar las denuncias que inevitablemente habrían de seguirse. Conociendo Tschirnhaus las cautelas de Spinoza y decidido a cumplir su promesa de secreto cuando Spinoza le permitió ver la *Ética*, le contestó a Huygens, según Schuller, que «él no conocía más que las demostraciones de la primera y de la segunda parte de los *Principios* de Descartes. Fuera de esto, no tengo otra cosa que decirle salvo que espero que usted se sienta sa-

tisfecho»⁵⁰. Spinoza le contestó a Schuller que le había sido muy grato saber que en las conversaciones con Huygens, Tschirnhaus «se comportó, en mi opinión, con gran prudencia y discreción»⁵¹.

Spinoza tuvo relaciones más cordiales con Constantijn, el hermano de Christian, que también compartía con él su interés por las lentes –y por el dibujo!– y con el que continuó reuniéndose al parecer durante un par de años después de la partida de Christian para París en 1666⁵².

Para visitar La Haya Spinoza tenía otras razones añadidas a la de los hermanos Huygens. Incluso contaba con un apartamento en la ciudad: la casa llamada «Adán y Eva», en la Bagynestraat, propiedad de Daniel Tydeman y en la que vivía su hermano Mesach⁵³. Aunque sin posible comparación con Amsterdam en términos de cultura cosmopolita, había en La Haya un importante contingente de científicos con los que se podía conversar e intercambiar observaciones. Antes de marcharse a París, Huygens puso probablemente a Spinoza en contacto con una serie de compañeros matemáticos, teóricos de la óptica, y con el pulidor de cristales (y también autor del *Parva dióptrica*) Johannes Hudde⁵⁴. Nacido en 1628 en Amsterdam en el seno de una familia regente, Hudde estudió medicina en Leiden a finales de los años 1650 (allí, como compañero de estudios de Lodewijk Meyer, es posible que conociera a Spinoza). Hudde escribió dos tratados matemáticos y mantuvo correspondencia con una serie de personas prominentes en cuestiones de ciencia y de geometría cartesiana, aunque luego abandonó la vida filosófica por la política. En 1667 fue nombrado miembro del *vroedschap* o consejo de gobierno de Amsterdam, y en 1672 inauguró la primera de sus numerosas tareas como uno de los burgomaestres de la ciudad. Con Spinoza mantuvo una breve correspondencia durante la primera mitad de 1666, principalmente sobre cuestiones relacionadas con la existencia y unicidad de Dios (para él repitió Spinoza sus demostraciones de la *Ética*) y con la geometría de la refracción. Una buena amistad con Hudde tenía el atractivo añadido de poder ser a la larga de un gran valor práctico, puesto que Spinoza estaba constantemente necesitado de alguna protección contra los predicadores ortodoxos de la

elite política, a la cual seguramente pertenecía Hudde. Pudo ser incluso esta razón la que indujera a Spinoza a cultivar esta amistad.

* * *

En la primavera de 1665, antes de la derrota de la flota holandesa, Spinoza volvió nuevamente a Amsterdam, esta vez para una estancia de un par de semanas. Allí encontraría probablemente a todos sus viejos amigos, incluyendo a De Vries, Bouwmeester y Serrarius, como también a Meyer, que ahora era el director del Teatro Municipal de Amsterdam⁵⁵. Debió visitar a Boreel, que ahora celebraba las reuniones de los Colegiantes en su casa sobre el Rokin⁵⁶, y se dejaría caer por la librería de Rieuwertsz para ojear las novedades aparecidas en el mundo del librepensamiento. Bouwmeester parecía haberse tornado más bien reservado, y en su retorno a Voorburg Spinoza se sintió un tanto herido por la extraña conducta de su amigo. Para empezar, le dio esquinazo en la cita que habían concertado para despedir a Spinoza el día en que éste abandonaba Amsterdam. Luego se olvidó de visitarlo cuando estuvo en La Haya.

No sé si usted se ha olvidado completamente de mí; muchas cosas me hacen sospecharlo. En primer lugar, cuando iba a despedirme, antes de mi viaje, seguro de encontrarle en casa, puesto que usted mismo me había invitado, me enteré de que se había ido a La Haya. Regresé a Voorburg sin la menor duda de que usted me visitaría, al menos de paso; pero, iloados sean los dioses!, usted se volvió a su casa sin saludar a su amigo. Finalmente, he esperado tres semanas, y en todo este tiempo no he recibido ni una carta suya⁵⁷.

Pero todo aquello quedó perdonado. Spinoza estaba seguro de los verdaderos sentimientos de Bouwmeester y lo animaba a «proseguir con energía y verdadero entusiasmo su trabajo, y hacía votos porque dedicara la mejor parte de su vida al cultivo de su intelecto y su alma». Bouwmeester, de natural tímido, estaba sufriendo al parecer una prolongada crisis de confianza.

Mediante una continuada correspondencia filosófica, Spinoza esperaba poder restaurar la autoestima de su amigo. «Debería usted saber que yo había sospechado antes y que ahora estoy casi seguro de que usted desconfía más de lo justo de su propio talento, y que teme preguntar o proponer algo que no sea digno de un hombre docto». Spinoza le rogó encarecidamente que no dudase en comunicarle sus pensamientos, algo que, sintiéndose inseguro, Bouwmeester se resistía a hacer por miedo a que Spinoza mostrara sus cartas a otros, que a su vez pudieran burlarse de él. «Le doy mi palabra», le prometió Spinoza, «que de aquí en adelante guardaré su secreto escrupulosamente y no se lo comunicaré a ningún mortal sin contar con su permiso». La resistencia de Bouwmeester a visitar a Spinoza cuando se encontraba en Voorburg se debió probablemente a esos sentimientos de inferioridad ante su sabio y famoso amigo, cosa que Spinoza supo comprender cuando intentó ayudarle. Spinoza era, al parecer, tan solícito con sus amigos como ellos lo eran con él, preocupándose no solo por la salud física sino también por el bienestar intelectual y emocional de todos ellos.

La propia salud de Spinoza no era buena. Al volver de Amsterdam tuvo que recurrir a una sangría para reducir la fiebre. «Cuando salí de allí, me hice una sangría, sin que por ello remitiera la fiebre (aunque ya antes de abrirme la vena me encontraba algo más aliviado, por el cambio de aires, según creo)»⁵⁸. La carta a Bouwmeester, escrita en junio de 1665, es la primera alusión a los problemas respiratorios que Spinoza había heredado probablemente de su madre y que doce años más tarde acabarían con su vida. Le pedía a Bouwmeester la «conserva de rosas rojas» que el doctor le había prometido. Esta conserva consistía en una mezcla de capullos de rosas –una fuente de vitamina C– con una cantidad igual de azúcar hervida con agua hasta que la mezcla quedase reducida a una pasta consistente. Esta cocción era tenida por un buen remedio para las enfermedades respiratorias. Aunque Spinoza aseguraba que desde hacía algún tiempo se encontraba bien, probablemente esperaba más problemas en el futuro. Igualmente aseguraba haber sufrido varias veces el ataque de fiebres terciarias –una forma de malaria que produce a menudo convulsiones

febries– pero añadía: «Con una buena dieta he conseguido mandarlas al diablo».

* * *

A pesar de las distracciones de la guerra, la epidemia, la enfermedad y las cartas de Blijenbergh, el trabajo sobre la presentación geométrica de sus ideas metafísicas, psicológicas y morales –que incluía gran parte del material presentado en forma menos rigurosa en el *Tratado breve* y sugerido con cautela en los «Pensamientos metafísicos»– siguió progresando rápidamente a todo lo largo de 1664 y comienzos de 1665. Hacia junio de 1665, Spinoza debió pensar que ya tenía suficiente material para completar el manuscrito de su *Filosofía*, al que más tarde llamaría *Ética*.

En aquel momento tenía proyectada una obra dividida en tres partes –tal vez en correspondencia con el *Tratado breve* tripartito «sobre Dios, el hombre y su felicidad»– aunque la versión definitiva, terminada en 1675, y que sus amigos publicaron después de su muerte, fue implementada, revisada y reorganizada en cinco partes (sobre Dios, la mente humana, las pasiones, la servidumbre humana a las pasiones, y la libertad por la vía del poder y de la inteligencia), con la Parte Tres original distribuida en las Partes Tercera, Cuarta y Quinta⁵⁹. El manuscrito de la Parte Primera, *De Deo*, que había circulado entre sus amigos a partir de 1663, existía ahora en sendos manuscritos latinos y holandeses, al igual que el de la Parte Segunda (*De natura & origine mentis*, «Sobre la naturaleza y el origen de la mente»), ambos traducidos por Balling⁶⁰. En marzo de 1665, Spinoza le habló a Blijenbergh de un material que en la versión publicada aparecería en la conclusión de la Parte Cuarta⁶¹, pero que en aquellos momentos figuraba en la Parte Tercera. En el mes de junio, esta parte se encontraba casi acabada. Aunque Spinoza pensaba que aún habría que añadirle alguna cosa más, en su mayor parte se encontraba lista para ser traducida al holandés. La carta que en aquel mismo mes le escribió a Bouwmeester tenía en parte la intención de insinuarle la posibilidad de que fuera él mismo el que se encargase de la traducción, dado que Balling había muerto⁶².

Por lo que respecta a la tercera parte de nuestra filosofía, le enviaré pronto algo a Ud, si desea ser el traductor, o al amigo De Vries. Pues, aunque había decidido no enviar nada antes de terminarla, como la obra se alarga más de lo que suponía, no quiero hacerle esperar más tiempo⁶³.

La Parte Tercera de 1665 debía contener una buena porción del material, que en la versión publicada finalmente aparecería en las Partes Cuarta y Quinta. Es difícil creer que Spinoza hubiera considerado que la parte final estaba lista para ser traducida –lo que haría presumir que estaba prácticamente completa– antes de haber abordado, aunque solo fuera de manera preliminar, «el poder del intelecto», la libertad humana, las conclusiones más importantes de la obra y todas las cuestiones que luego fueron incluidas en la Parte Quinta publicada⁶⁴. Cuando, en el otoño de 1665, Spinoza tuvo que abandonar temporalmente la *Ética* en tres partes para preparar su *Tratado teológico-político*, es muy probable que tuviera ya lo que entonces consideraba un borrador sustancialmente completo, si bien un borrador que, aunque ampliamente representativo de la versión final, sería significativamente reelaborado en los años subsiguientes.

La *Ética* es una obra ambiciosa y multifacética. Es también valiente hasta el punto de merecer el calificativo de audaz, como sería de esperar de una crítica sistemática e implacable de las concepciones tradicionales de Dios, del ser humano, del universo y, por encima de todo, de las religiones y de las creencias morales y teológicas fundadas en éstas. A pesar de la escasez de referencias explícitas a pensadores pasados, la erudición reflejada en el libro es realmente asombrosa. El conocimiento que Spinoza tiene de los autores clásicos, medievales, renacentistas y modernos –paganos, cristianos, judíos– es aplastante. Platón, Aristóteles, los Estoicos, Maimónides, Bacon, Descartes y Hobbes (entre otros) son el pavimento intelectual sobre el que se asienta la obra. Al mismo tiempo, es el tratado más radicalmente original en toda la historia de la filosofía.

También es uno de los más difíciles, y no solo por su formato. En una primera aproximación, la mera apariencia de la

Ética desalienta e incluso intimida al no filósofo. Con su estructura eucladiana de definiciones, axiomas, postulados, proposiciones, escolios y corolarios, resulta impenetrable. Pero la forma geométrica que Spinoza había adoptado desde finales de 1661, no es una envoltura superficial de un material que podría haber sido presentado de un modo diferente y más accesible. Además de ser metodológicamente esencial (y tal vez histórica y pedagógicamente útil) para la certeza y precisión de sus conclusiones –las «deducciones» son el argumento para las tesis de Spinoza–, el método geométrico guarda una relación íntima con el contenido de la metafísica y la epistemología spinozianas. La estructura del universo, con sus conexiones causalmente necesarias, queda reflejada en la misma estructuración de las ideas, con sus conexiones lógicamente necesarias. Por otra parte, la concepción que tiene Spinoza de lo que es el conocimiento en su forma ideal, la percepción intuitiva de la esencia de las cosas, arrastra consigo inicialmente una aprehensión dinámica y racionalmente discursiva que no difiere del modo en que las proposiciones de la *Ética* están relacionadas⁶⁵.

Pese a la dificultad del libro, Spinoza estaba seguro de que cualquiera –pues todos estamos dotados de las mismas facultades cognitivas– con el autodominio y la atención intelectual suficientes, es capaz de percibir la verdad en su más alto grado. Ésta era probablemente la razón de la insistencia de Spinoza sobre la necesidad de publicar cuanto antes una traducción holandesa de la *Ética*: de este modo, «la verdad» sería accesible para la inmensa mayoría. Porque lo que aquí estaba en juego era nuestra natural *eudaimonía*, nuestra felicidad o bienestar, que para Spinoza consiste en el conocimiento inserto en las proposiciones de la *Ética*.

Lo que ese conocimiento encierra –y lo que Spinoza pretende demostrar (en el sentido más estricto de esta palabra)– es la verdad acerca de Dios, de la naturaleza y de nosotros mismos; acerca de la sociedad, de la religión y de la vida. A pesar del gran espacio concedido a la metafísica, a la física, a la antropología y a la psicología, que aparecen expuestas en las Partes Primera, Segunda y Tercera, el mensaje crucial de la obra es de naturaleza enteramente ética, pues lo que Spinoza se propone mostrar en su obra magna es que nuestra felicidad y bienestar

no se encuentran en una vida esclavizada por las pasiones y por los bienes transitorios que ordinariamente perseguimos, ni en la ciega adscripción irreflexiva a una serie de creencias supersticiosas disfrazadas de religión, sino en la adhesión a la vida de la razón. Pero para clarificar y apoyar estas amplias conclusiones éticas Spinoza tiene que desmitificar primero al universo y mostrarlo tal como realmente es. Y esto requiere establecer algunos fundamentos metafísicos, que son el proyecto de la Parte Primera.

«De Dios» comienza con algunas definiciones engañosamente simples de términos que serían familiares a cualquier filósofo del siglo XVII. «Por substancia entiendo aquello que es en sí y es concebido como siendo por sí»; «Por atributo entiendo aquello que el intelecto percibe en una substancia como constitutivo de la esencia de la misma»; «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita»... Las definiciones de la Parte Primera son técnicamente los puntos de partida absolutos de Spinoza, los postulados, aunque algunos de sus críticos sostuvieron que estos puntos asumían ya demasiado.

No obstante, y a una pregunta de Simón de Vries, Spinoza contestó que una definición no necesita ser verdadera o demostrable, sino solo «explicar una cosa tal como nosotros la concebimos o podemos concebirla»⁶⁶. Las definiciones son, en efecto, simplemente conceptos claros que fundamentan el resto de su sistema. Las definiciones van seguidas de una serie de axiomas que, según asume Spinoza, serán tenidos por evidentes y aproblemáticos por toda persona con formación filosófica («Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa»; «De una determinada causa dada, se sigue necesariamente un efecto»). De estas sencillas premisas se sigue necesariamente la primera proposición, y toda proposición subsiguiente puede ser demostrada utilizando solamente lo que previamente ha sido ya establecido.

En las Proposiciones 1 a 5, presenta Spinoza los elementos básicos de su imagen de Dios. Dios es la sustancia infinita, necesariamente existente (es decir, incausada) y única del univer-

so. No hay más que una sola sustancia en el universo: Dios; y toda otra cosa que es, lo es en Dios.

P 1: Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afec-
ciones.

P 2: Dos substancias que tienen atributos distintos no tie-
nen nada en común entre sí.

P 3: Si dos cosas no tienen nada en común entre sí, una de
ellas no puede ser la causa de la otra.

P 4: Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por
la diversidad de los atributos de las substancias o por una di-
ferencia en las afecciones de las mismas [esto es, sus propieda-
des accidentales].

P 5: En el orden natural no pueden darse dos o más subs-
tancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo.

P 6: Una substancia no puede ser producida por otra subs-
tancia.

P 7: A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.

P 8: Toda substancia es necesariamente infinita.

P 9: Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más
atributos le competen.

P 10: Cada atributo de una misma substancia debe conce-
birse por sí.

P 11: Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos
atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e
infinita, existe necesariamente. (La prueba de esta proposición
consiste simplemente en el clásico «argumento ontológico sobre
la existencia de Dios». Spinoza escribe: «Si niegas esto, supón,
si puedes, que Dios no existe. Por tanto, por el axioma 7 [“Si
una cosa puede ser concebida como no existente, su esencia no
envuelve la existencia”], su esencia no envuelve existencia. Pero,
por la Proposición 7, esto es absurdo. Así pues, Dios existe ne-
cesariamente, q.e.d.»).

P 12: No puede verdaderamente concebirse ningún atributo
de una substancia del que se siga que esa substancia puede ser
dividida.

P 13: Una substancia absolutamente infinita es indivisible.

P 14: No puede darse ni concebirse substancia alguna ex-
cepto Dios.

Esta prueba, verdaderamente asombrosa por su economía y eficiencia, de que Dios –un ser indivisible, infinito, necesario, e

incausado— es la única sustancia del universo, es comparable a la belleza simple que se desprende de una deducción lógica bien articulada. En primer lugar, por P5 establece que dos sustancias no pueden compartir un mismo atributo o esencia. A continuación demuestra que existe una sustancia que posee infinitos atributos (o sea, Dios; P11). Y de esto concluye que la existencia de esa sustancia infinita impide la existencia de cualquier otra sustancia. Porque si *hubiera* una segunda sustancia, ésta tendría que tener *algún* atributo o esencia. Pero puesto que Dios posee *todos* los atributos posibles, el atributo que poseyera esta segunda sustancia tendría que ser uno de los atributos poseídos ya por Dios. Mas anteriormente ha quedado establecido que dos sustancias no pueden tener un mismo atributo. Por lo tanto, fuera de Dios, no puede existir ninguna otra sustancia.

Si Dios es la única sustancia, y (por el axioma 1) todo lo que es, es o una sustancia o está *en* una sustancia, entonces todo lo que es debe ser en Dios. «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse» (P 15).

Tan pronto como esta conclusión preliminar ha sido alcanzada, Spinoza revela inmediatamente el objetivo de su ataque. Su definición de Dios —condenada desde su expulsión de la comunidad judía como un «Dios existente solo en un sentido filosófico»— se propone excluir cualquier intento de antropomorfización del ser divino. En el escolio a la Proposición 15, escribe nuevamente contra «los que representan a Dios como un hombre: compuesto de cuerpo y alma y sometido a pasiones; pero ya consta, por las anteriores demostraciones, cuán lejos andan éstos de un verdadero conocimiento de Dios». Además de ser falsa, semejante concepción antropomórfica de Dios solo puede tener efectos nocivos sobre la libertad y la actividad humanas.

Según todas las apariencias, una buena parte del lenguaje técnico del Libro Primero está tomado directamente de Descartes. Pero incluso al más fiel de los cartesianos le hubiera resultado difícil entender el verdadero y completo sentido de las Proposiciones 1-15. ¿Qué significa decir que Dios es la sustancia y que todo lo demás es «*en*» Dios? ¿Está diciendo con esto Spinoza que las rocas, las mesas, las sillas, las aves, las montañas, los ríos y los seres humanos no son más que *propiedades*

de Dios, y que por tanto pueden ser predicadas de Dios (del mismo modo que uno diría que la mesa «es roja»)? Resulta muy extraño pensar que los objetos y los individuos –lo que ordinariamente concebimos como «cosas» independientes– son de hecho meramente propiedades de una cosa. Spinoza era sensible a la extrañeza que este tipo de discurso podía producir, por no hablar de los problemas filosóficos que podía plantear. Cuando una persona sintiera dolor, ¿se seguiría entonces que el dolor es, en última instancia, solo una *propiedad* de Dios, y por tanto que Dios siente dolor? Rompecabezas como éste pueden explicar por qué, como ocurre en la Proposición 16, hay un sutil pero importante giro en el lenguaje de Spinoza. Dios es descrito aquí no tanto como la sustancia que subyace a todas las cosas, sino como la causa universal, inmanente y sustentadora: «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)».

Según la concepción judeo-cristiana tradicional de la divinidad, Dios es un creador trascendente, un ser que causa que un mundo, distinto de él, venga a la existencia creándolo de la nada. Dios crea este mundo por un acto espontáneo de libre voluntad y con la misma facilidad podría no haber creado nada fuera de sí mismo. En contraste con esto, el Dios de Spinoza es la causa de todas las cosas porque todas las cosas se siguen causal y necesariamente de la naturaleza divina. O, dicho en sus propias palabras, «de la suma potencia de Dios, o de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos»⁶⁷. La existencia del mundo es así matemáticamente necesaria. Es imposible que exista Dios y no exista el mundo. Esto no significa que Dios no le haya dado libremente la existencia al mundo, porque nada fuera de Él puede obligarlo a traerlo a la existencia; pero Spinoza sí niega que Dios creara al mundo por algún acto arbitrario e indeterminado de libre voluntad. Dios no podía actuar de

otra manera. No hay alternativas posibles al mundo actual, y absolutamente ninguna contingencia o espontaneidad dentro de ese mundo. Todo está absoluta y necesariamente determinado.

P 29: En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.

P 33: Las cosas no han podido ser producidas por Dios de otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.

Hay, sin embargo, diferencias en el modo en que las cosas dependen de Dios. Algunas características del universo se siguen necesariamente de Dios solo –o, dicho más precisamente, de la absoluta naturaleza de uno de los atributos del propio Dios. Son los aspectos universal, infinito y eterno del mundo, que no vienen al ser ni abandonan el ser. Estos aspectos incluyen las leyes más generales del universo, que juntas gobiernan todas las cosas de todos los modos posibles. Del atributo de la extensión se siguen las leyes que rigen sobre todos los objetos extensos (las verdades de la geometría) y las leyes que controlan el movimiento y el reposo de los cuerpos (las leyes de la física); del atributo del pensamiento se siguen las leyes del pensar (la lógica) y lo que Spinoza llama el «intelecto de Dios». Las cosas particulares e individuales están causalmente más alejadas de Dios. Estas cosas «no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera»⁶⁸.

Hay dos órdenes causales o dimensiones que gobiernan la producción y las acciones de las cosas particulares. Por una parte, estas cosas están determinadas por las leyes generales del universo que se siguen inmediatamente de las naturalezas de Dios. Por la otra, cada cosa particular está determinada a actuar y ser actuada por otras cosas particulares. Así, el comportamiento actual de un cuerpo en movimiento no es solo función de las leyes universales del movimiento, sino también del movimiento y el reposo de los otros cuerpos que rodean a éste y con los cuales entra en contacto⁶⁹.

La metafísica spinoziana de Dios está perfectamente resumida en una frase que aparece en la edición latina (pero no en la holandesa) de la Ética: «Dios o Naturaleza», *Deus, sive Natura*: «Ese ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe»⁷⁰. Es una frase ambigua que podría ser interpretada tanto como una divinización de la naturaleza o como una naturalización de Dios. Pero al lector perspicaz no se le oculta la intención de Spinoza. Al publicar sus escritos después de la muerte del maestro, sus amigos debieron haber eliminado la cláusula «o Naturaleza» de la versión holandesa, más accesible a todo el mundo, en preventión de la reacción que esta identificación pudiera producir entre una audiencia menos preparada.

Hay, insiste Spinoza, dos dimensiones de la Naturaleza. La primera es el aspecto activo y productivo del universo –Dios y sus atributos, del cual se sigue todo lo demás–. Esta dimensión es lo que Spinoza, empleando los mismos términos utilizados en el *Breve tratado*, llama *Natura naturans*, «Naturaleza naturante». Estrictamente hablando, esta naturaleza es idéntica a Dios. El otro aspecto del universo es todo lo que es producido y sustentado por el aspecto activo, la *Natura naturata*, o «Naturaleza naturada».

Por *Natura naturata* entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse⁷¹.

La idea fundamental de Spinoza en el Libro Primero es que la Naturaleza es una totalidad indivisible, incausada y sustancial –de hecho es la única totalidad sustancial. Fuera de la Naturaleza no hay nada, y todo lo que existe es parte de la Naturaleza que es traído al ser por esa misma Naturaleza con una necesidad determinista. Este ser unificado, único, productivo y necesario es justamente lo significado por el nombre de «Dios». Debido a la necesidad inherente a la Naturaleza, no hay teleología en el universo. La Naturaleza no actúa con vistas a fines, ni las cosas existen para ninguna clase de propósitos. No hay «causas finales» (por usar la conocida expresión de Aristóteles).

Dios no «hace» unas cosas en interés de ninguna otra. El orden de las cosas se sigue de las esencias de Dios con un inviolable determinismo. Todo discurso sobre propósitos, intenciones, objetivos, preferencias, o deseos de Dios, no es más que una ficción antropomorfizadora.

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto a Él⁷².

Dios no es un planificador orientado a un fin, que juzga luego las cosas según su grado de conformidad con sus propósitos iniciales. Las cosas suceden solo por causa de la Naturaleza y de sus leyes. «La Naturaleza no tiene un fin ante sus ojos [...] Todas las cosas proceden mediante una cierta necesidad eterna de la naturaleza». Creer otra cosa es caer en las mismas supersticiones que anidan en el corazón de las religiones organizadas.

[Los hombres] encuentran, dentro y fuera de sí mismos, no pocos medios que cooperan en gran medida a la consecución de lo que les es útil, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las plantas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces. Todo ello hace que consideren a las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil. Y puesto que saben que esos medios han sido encontrados, pero no organizados por ellos, encuentran ahí un motivo para creer que hay algún otro que ha organizado dichos medios con vistas a que ellos los usen. Pues una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y hecho todas las cosas para que ellos las usen.

Y puesto que no han tenido nunca noticia de la índole de

tales rectores, se han visto obligados a juzgar por sí mismos, y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, han ideado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia. Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición y ha echado profundas raíces en las almas⁷³.

Un Dios que juzga, que tiene planes y que actúa con un fin es un Dios que debe ser obedecido y aplacado. Los predicadores oportunistas encuentran así ocasión para jugar con nuestras esperanzas y con nuestros temores frente a un Dios así. Todos ellos prescriben modos de actuar que están calculados para evitar ser castigados por Dios y ganarse su recompensa. Pero, insiste Spinoza, pensar que Dios o la Naturaleza actúan con vistas a un fin –buscarle intenciones a la Naturaleza– es malinterpretar a ésta y «ponerla cabeza abajo», colocando el efecto (el resultado final) delante de la verdadera causa.

Dios tampoco realiza milagros, porque no existe desvío alguno del curso necesario de la naturaleza. La creencia en milagros se debe solamente a la ignorancia de las verdaderas causas de los fenómenos.

Si cayese una piedra desde lo alto sobre la cabeza de alguien, y lo matase, ellos (los predicadores) demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, de la siguiente manera: Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? (y, efectivamente, a menudo concurren muchas a la vez). Acaso responderéis que ello ha sucedido porque el viento soplaba y el hombre pasaba por allí. Pero –insistirán– ¿por qué soplaba entonces el viento? ¿Por qué el hombre pasaba por allí? Si respondéis de nuevo que el viento se levantó porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, a su vez, ya que el preguntar no tiene fin: ¿y por qué se agitaba el mar?, ¿por qué el hombre fue invitado en aquel momento? Y así, no cesarán de preguntar sobre las causas de las causas,

hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia⁷⁴.

Éste era un grave lenguaje, y Spinoza era claramente consciente de los riesgos de su postura. Los mismos predicadores que se aprovechan de nuestra credulidad fulminarán sin compasión a todo el que se atreva a descorrer la cortina y revelar las verdades de la Naturaleza. «El que busca las verdaderas causas de los milagros, y se propone, como hombre informado, comprender las cosas naturales y no maravillarse ante ellas como un bobo, es generalmente considerado un impío y denunciado como herético por aquellos a quienes la gente honra como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque éstos saben perfectamente que si se elimina la ignorancia, entonces la estupidez del bobo, la única base en la que pueden apoyarse para defender y mantener su autoridad, queda también eliminada».

En la Segunda Parte, Spinoza se vuelve al origen y naturaleza del ser humano. Los dos atributos de Dios que nos son conocidos son la extensión y el pensamiento. Esta afirmación envuelve de por sí lo que habría sido una tesis asombrosa a los ojos de sus contemporáneos, una tesis que fue usualmente malentendida y siempre vilipendiada. Cuando Spinoza dijo, en la Proposición 2: «La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa», fue interpretado de manera casi universal —aunque erróneamente— en el sentido de afirmar que Dios es literalmente corpóreo. Por esta razón, el «spinozismo» se tornó, para sus críticos, en sinónimo de materialismo ateo.

Pero lo que hay en Dios no es propiamente materia, sino extensión como esencia. Y la extensión y el pensamiento son dos esencias distintas que no tienen absolutamente nada en común. Los modos de expresión de la extensión son cuerpos físicos; los modos del pensamiento son ideas. Puesto que la extensión y el pensamiento no tienen nada en común, los dos ámbitos de materia y mente son sistemas cerrados. Todo lo que es extenso se sigue solamente del atributo de la extensión. Todo suceso corporal es parte de una serie causal infinita de sucesos corporales, y es determinado únicamente por la naturaleza de

la extensión y sus leyes en conjunción con sus relaciones con otros cuerpos extensos.

De manera similar, toda idea se sigue únicamente del atributo del pensamiento. Y toda idea es parte integrante de una serie infinita de ideas y está determinada por la naturaleza del pensamiento y de sus leyes, juntamente con sus relaciones con otras ideas. Dicho en otras palabras, no hay ninguna interacción causal entre los cuerpos y las ideas, entre lo físico y lo mental. Pero sí hay una correlación directa y un estrecho paralelismo entre las dos series. Para cada modo en la extensión que es una colección de materia relativamente estable, hay un modo correlativo en el pensamiento. De hecho, insiste Spinoza, «un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras»⁷⁵. Debido a la fundamental y esencial unidad de la Naturaleza, o de la sustancia, el pensamiento y la extensión son precisamente dos modos diferentes de «comprender» una y la misma Naturaleza. Toda cosa material tiene su propia y particular idea –una especie de concepto platónico– que la expresa o la representa. Puesto que esta idea es justamente un modo de uno de los atributos de Dios –el pensamiento–, está en Dios, y la infinita serie de ideas constituye la mente de Dios. Y como el mismo Spinoza explica:

Un círculo existente en la naturaleza y la idea del círculo existente, que también está en Dios, son una y la misma cosa, que es explicada mediante diferentes atributos. Por tanto, ya sea que concibamos la naturaleza bajo el atributo de la Extensión, o bajo el atributo del Pensamiento, o bajo cualquier otro atributo, encontraremos siempre uno y el mismo orden, o una y la misma conexión de causas, es decir, que las mismas cosas se siguen unas a otras.

De todo esto se sigue, sostiene Spinoza, que las relaciones causales entre los cuerpos están reflejadas en las relaciones lógicas entre las ideas de Dios. O, como observa en la Proposición 7: «el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas».

Un tipo de cuerpo extenso, sin embargo, es significativamente más complejo que cualquier otro en su composición y

en su disposición a actuar y a ser actuado. Esta complejidad está reflejada en su correspondiente idea. El cuerpo en cuestión es el cuerpo humano; y su correspondiente idea es la mente o el alma humana. La mente, pues, como cualquier otra idea, es simplemente un modo particular de un atributo de Dios, el pensamiento. Todo lo que sucede en el cuerpo es reflejado o expresado en el alma. De este modo, la mente percibe, más o menos oscuramente, lo que está ocurriendo en su cuerpo. Y a través de las interacciones de su cuerpo con otros cuerpos, la mente toma conciencia de lo que está sucediendo en el mundo físico que la rodea. Pero la mente humana no interactúa con su cuerpo más de lo que cualquier otro modo de pensamiento interactúa con un modo de la extensión.

Una de las cuestiones más apremiantes en la filosofía del siglo XVII, y quizás la herencia más famosa del dualismo de Descartes, es el problema de explicar cómo dos sustancias tan radicalmente diferentes como son la mente y el cuerpo pueden unirse en un ser humano y causar entre ellas efectos mutuos. Cómo puede el cuerpo extenso comprometer causalmente a la mente inextensa, que es incapaz de contacto o movimiento, y «moverla», es decir, causar sobre ella efectos mentales tales como dolores, sensaciones y percepciones. Spinoza niega que el ser humano sea una unión de dos *substancias*. La mente humana y el cuerpo humano son dos expresiones diferentes –bajo el pensamiento y bajo la extensión– de una y la misma cosa. Y puesto que no hay ninguna interacción causal entre la mente y el cuerpo, el llamado problema mente-cuerpo, desde un punto de vista técnico, no tiene ninguna posibilidad de aparecer.

La mente humana, al igual que Dios, contiene ideas. Alguna de estas ideas –imágenes sensoriales, «sensaciones» cualitativas (como dolores y placeres), datos perceptuales– son fenómenos cualitativos imprecisos, por ser expresiones en el pensamiento de estados del cuerpo cuando éste es afectado por los cuerpos que lo rodean. Tales ideas no producen un adecuado y verdadero conocimiento del mundo, sino solamente una imagen parcial y subjetiva del modo en que las cosas presentes aparecen ante el perceptor de ellas. No hay ningún orden sistemático en esas percepciones, ni ninguna revisión crítica realizada por la razón. «Cuando el alma humana percibe las cosas según el

orden común de la naturaleza, no está adquiriendo un conocimiento adecuado de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan solo un conocimiento confuso y mutilado»⁷⁶. Bajo tales circunstancias, estamos simplemente determinados en nuestras ideas por nuestros fortuitos y azarosos encuentros con las cosas en el mundo externo. Esta familiaridad superficial no nos proporcionará nunca el conocimiento de las esencias de esas cosas. De hecho, es invariablemente una fuente de falsedad y error. Este «conocimiento a partir de una experiencia casual» es también fuente de grandes engaños, puesto que nosotros –creyéndonos libres– no tenemos conciencia, en nuestra ignorancia, de hasta qué punto *estamos* determinados por causas.

Las ideas adecuadas, en cambio, se generan de una manera racional y ordenada, y son necesariamente verdaderas y reveladoras de las esencias de las cosas. La «razón», el segundo tipo de conocimiento (después de la «experiencia al azar»), es la aprehensión de la esencia de una cosa mediante un procedimiento inferencial discursivo. «Una idea verdadera significa simplemente que se tiene un conocimiento perfecto o fundamentado de una determinada cosa». La idea implica una captación de las conexiones causales que tiene una cosa, no justamente con otros objetos, sino, más importante aún, con los atributos de Dios y con los infinitos modos (las leyes de la naturaleza) que se siguen inmediatamente de ellos. La idea adecuada de una cosa sitúa de manera clara y distinta su objeto en todos sus nexos causales, y muestra no solo *que* la cosa es, sino *cómo* y *por qué* es. La persona que verdaderamente conoce una cosa ve las razones de que la cosa estuviera determinada a ser y que no podía haber sido de otra manera. «No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias»⁷⁷. El creer que alguna cosa es accidental o espontánea puede tener su origen en una captación inadecuada de la explicación causal de esa cosa, en una familiaridad con ella que es solo parcial y «mutilada». Percibir a través de ideas adecuadas es percibir la necesidad inherente en la Naturaleza.

La experiencia sensorial por sí sola no podría proporcionar nunca la información encapsulada en una idea adecuada. Los

sentidos presentan las cosas solo tal como éstas se aparecen desde una perspectiva dada en un momento dado del tiempo. Por su parte, al mostrar el modo en que una cosa se sigue necesariamente de uno de los atributos de Dios, la idea adecuada presenta esa cosa en sus aspectos «eternos» –*sub specie aeternitatis*, como dice Spinoza– sin ninguna relación con el tiempo. «Pertenece a la naturaleza de la Razón el considerar las cosas como necesarias y no como contingentes. Y la Razón percibe verdaderamente esta necesidad de las cosas, es decir, tal como ella es en sí misma. Pero esta necesidad de las cosas es la misma necesidad de la naturaleza eterna de Dios. Por lo tanto, pertenece a la naturaleza de la Razón el considerar las cosas bajo este punto de vista de eternidad». El tercer tipo de conocimiento, la intuición, toma lo que es conocido por la razón y lo capta en un único acto de la mente.

La concepción que tiene Spinoza del conocimiento adecuado revela un optimismo sin par en los poderes cognitivos del ser humano. Ni siquiera Descartes creía que los hombres pudieran conocer la entera Naturaleza hasta en sus más íntimos secretos con el grado de profundidad y certeza que Spinoza piensa que es posible. El mismo Lodewijk Meyer, en su prefacio a *Los Principios de la filosofía de Descartes*, alerta al lector de esta diferencia entre los dos filósofos:

No debo pasar aquí por alto que hay que entender en el mismo sentido, es decir, como afirmado según la opinión de Descartes, algo que se repite en varios pasajes: *esto o aquello supera la capacidad humana*. No se debe interpretar esto como si nuestro autor expresara con ello su propia opinión, ya que él estima que todas estas cosas y otras muchas más sutiles y sublimes, no solo pueden ser concebidas clara y distintamente, sino también comodísimamente explicadas por nosotros; pero a condición de que el entendimiento humano sea conducido a la búsqueda de la verdad y al conocimiento de las cosas por un camino distinto al abierto y allanado por Descartes⁷⁸.

Es muy notable que, puesto que Spinoza piensa que el conocimiento adecuado de cualquier objeto, y de la Naturaleza como un todo, envuelve un conocimiento cabal de Dios y de

la manera en que las cosas están relacionadas con Dios y con sus atributos, no tenga ningún escrúpulo en sostener que nosotros podemos, al menos en principio, conocer a Dios perfecta y adecuadamente: «El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, implícito en toda idea, es adecuado y perfecto»⁷⁹. «El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios»⁸⁰. Ningún otro filósofo en toda la historia se ha atrevido a hacer esta declaración. Pero, nuevamente, tampoco ningún otro filósofo ha identificado a Dios con la Naturaleza.

Spinoza se embarca en un análisis tan detallado de la composición del ser humano porque para su propósito le es esencial mostrar el modo en que el ser humano es parte de la naturaleza, y que su existencia transcurre dentro de los mismos nexos causales que las de otros seres mentales y extensos. Y esta postura tiene serias implicaciones éticas. En primer lugar implica que el ser humano no posee libertad, al menos en el sentido ordinario de este término. Puesto que nuestras mentes y los sucesos que ocurren en ellas son simplemente ideas que existen dentro de la serie causal de ideas que fluyen del atributo del pensamiento divino, nuestras acciones y voliciones están determinadas tan necesariamente como cualquier otro suceso natural. «En el Alma no hay una voluntad absoluta o libre, sino que el Alma está determinada a querer esto o aquello por una causa que está también determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito».

Lo que es cierto de la voluntad (y, por supuesto, de nuestros cuerpos), es cierto también de todos los fenómenos de nuestra vida psicológica. Spinoza cree que esto no ha sido suficientemente entendido por los pensadores anteriores, quienes al parecer han querido colocar al ser humano en un pedestal fuera (o por encima) de la naturaleza.

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de

la naturaleza, que tiene un absoluto poder sobre sus acciones, y que solo está determinado por sí mismo⁸¹.

Descartes, por ejemplo, creía que para preservar la libertad del ser humano el alma debe estar exenta de este tipo de leyes deterministas que gobiernan el universo material.

El objetivo de Spinoza en lo que habían de ser las Partes Tercera y Cuarta de la versión publicada es, como él mismo dice en su Prefacio a la Tercera Parte, devolver al ser humano con su vida emocional y volicional a su lugar propio en la naturaleza. Porque nada puede estar fuera de la naturaleza, ni siquiera el alma humana.

La naturaleza es siempre la misma, y su virtud y potencia de actuación es en todas partes una y la misma; es decir, las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales suceden todas las cosas y unas formas se transforman en otras, son idénticas en todas partes. Así pues, para entender la naturaleza de cualquier cosa, sea del tipo que sea, no hay más que un camino: el de las leyes y reglas universales de la naturaleza.

Nuestros afectos –nuestros amores, odios, rencores, envidias, orgullo, celos, etc.– «se siguen de la naturaleza con la misma necesidad y eficacia que las demás cosas singulares». Spinoza explica, por tanto, estas emociones –en tanto que están determinadas en su ocurrencia del mismo modo en que lo están un cuerpo en movimiento y las propiedades de una figura matemática– exactamente igual que explicaría cualquier otra cosa de la naturaleza. «Trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fueran cuestión de líneas, superficies o cuerpos».

Nuestros afectos están divididos en acciones y pasiones. Cuando la causa de un suceso está en nuestra propia naturaleza –y más particularmente, en nuestro conocimiento o ideas adecuadas– entonces se trata de un caso de actuación de la mente. En cambio, cuando nos sucede algo cuya causa está fuera de

nuestra naturaleza, entonces recibimos pasivamente una actuación externa. Lo que usualmente ocurre, tanto cuando actuamos como cuando somos actuados, es un cambio en nuestras capacidades mentales o físicas, lo que Spinoza llama «un incremento o decremento en nuestro poder de actuar» o de nuestro «poder de perseverar en el ser». Todos los seres están dotados de este poder de lucha. Este *conatus*, una especie de esfuerzo existencial, constituye la «esencia» de todo ser. «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser»⁸². Un afecto es justamente cualquier cambio, para mejor o para peor, en este poder. Los afectos que son acciones son cambios en este poder cuya fuente (o «causa adecuada») se encuentra solo en nuestra naturaleza; los afectos llamados pasiones son los cambios en este poder que se originan fuera de nosotros.

Lo que tendríamos que buscar sobre todo es liberarnos de las pasiones –o, puesto que esto no es en absoluto posible, aprender al menos el modo de moderarlas y restringirlas– y convertirnos en seres activos y autónomos. Si lo logramos, entonces seremos libres en el sentido de que cualquier cosa que nos suceda no será resultado de nuestras relaciones con las cosas externas a nosotros, sino de nuestra propia naturaleza (lo cual es una consecuencia exigida, y en última instancia determinada, por los atributos de Dios, o sea, por la sustancia de la cual nuestras mentes y cuerpos son modos). Y como consecuencia de ello, nos veremos realmente liberados de las molestas alzas y bajas emocionales de esta vida. La manera de conseguirlo está en aumentar nuestro conocimiento, en almacenar en nuestro interior ideas adecuadas y eliminar tanto como sea posible las inadecuadas, que no son consecuencia solamente de la naturaleza de la mente, sino que son expresión también del modo en que nuestro cuerpo es afectado por otros cuerpos. Dicho en otras palabras, necesitamos liberarnos de nuestra dependencia de los sentidos y de la imaginación –pues la vida de los sentidos y de las imágenes está afectada y gobernada por los objetos que nos rodean–, y apoyarnos tanto como podamos solamente en nuestras facultades racionales.

Debido a nuestra tendencia innata a perseverar –que en los seres humanos recibe el nombre de «voluntad» o «apetito»– perseguimos naturalmente aquellas cosas que pensamos que

nos benefician incrementando nuestro poder de actuar, y evitamos las que a nuestro parecer pueden perjudicarnos disminuyendo nuestra capacidad de actuación. Esta distinción proporciona a Spinoza un fundamento para catalogar las pasiones humanas. Pues las pasiones son todas ellas función de los modos en que las cosas externas afectan a nuestros poderes o capacidades. La alegría, por ejemplo, es simplemente el movimiento o pasaje a una mayor capacidad de acción. «Por alegría [...] entenderé una pasión por la cual el alma pasa a una mayor perfección». Al ser una pasión, la alegría está siempre provocada por algún objeto externo. La tristeza, por su parte, es el paso a un estado de perfección menor, ocasionado también por algo que está fuera de nosotros. El amor es simplemente alegría acompañada por la conciencia de una causa externa que produce el paso a una mayor perfección. Amamos el objeto que nos beneficia y que nos causa alegría. El odio no es más que «tristeza con su idea acompañante de una causa externa». La esperanza es simplemente «una alegría inconstante que ha surgido de la imagen de una cosa pasada o futura de cuyo resultado dudamos». Esperamos una cosa cuya presencia, igualmente incierta, nos produciría alegría; pero tememos una cosa cuya presencia, igualmente incierta, nos produciría tristeza. Cuando eso cuyo resultado era dudoso se torna en cierto, la esperanza se convierte en confianza, mientras que el temor se torna en desesperación⁸³.

En la medida en que son pasiones, todas las emociones humanas están constantemente orientadas hacia el exterior, hacia las cosas y sus capacidades de afectarnos de un modo u otro. Estimulados por nuestras pasiones y deseos, buscamos o evitamos aquellos objetos que pensamos que pueden causarnos alegría o dolor. «Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, pero nos esforzamos por aplastar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza»⁸⁴. Nuestras esperanzas y temores fluctúan según que los objetos de nuestros deseos o aversiones sean remotos, cercanos, necesarios, posibles, o improbables. Pero los objetos de nuestras pasiones, por ser externos a nosotros, están completamente fuera de nuestro control. Así pues, cuanto más nos dejemos controlar por ellos, más nos

veremos sujetos a las pasiones, y menos activos y libres seremos. Y el resultado de esto será una vida patéticamente dominada por las pasiones y en constante persecución de los cambiantes y volátiles objetos que las excitan: «Somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer»⁸⁵.

El título de la Parte Cuarta de la *Ética*, «De la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos», revela con perfecta claridad el valor que concede Spinoza a este tipo de vida. «Llamo “servidumbre” a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor»⁸⁶. Es, dice Spinoza, una especie de «enfermedad del alma» experimentar un amor excesivo por alguna cosa «que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer totalmente».

La solución a esta situación es muy antigua. Puesto que no podemos controlar los objetos que valoramos y les permitimos interferir en nuestra felicidad, tratemos en lugar de eso de controlar nuestros criterios de evaluación para minimizar con ello el ascendiente que los objetos externos y las pasiones tienen sobre nosotros. No podremos eliminar nunca enteramente los afectos pasivos, cosa que ni siquiera sería deseable en esta vida. Los hombres somos esencialmente parte de la naturaleza y jamás podremos desligarnos de las series causales que nos ligan a las cosas externas. «Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada. [...] De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de la cosa»⁸⁷. Pero, en última instancia, nosotros podemos contrarrestar las pasiones, controlarlas, y lograr en una cierta medida desligarnos de su dominio despótico.

El camino para frenar y moderar los afectos pasa por la virtud. Spinoza es un egoísta psicológico y ético. Todos los seres buscan naturalmente su propia ventaja —preservar su propio ser— y es correcto que lo hagan. En esto consiste la virtud. Puesto que somos seres pensantes dotados de inteligencia y razón, nuestro mayor tesoro se encuentra en el conocimiento. Nuestra virtud consistirá, por tanto, en la persecución del conocimiento y la comprensión de las ideas adecuadas. El tipo más exelso de conocimiento es la intuición puramente intelectual de las esencias de las cosas. Este «tercer tipo de conocimiento» —que supera tanto a la experiencia casual como al razonamiento— contempla las cosas no en su dimensión temporal, ni en su duración y relación con otras cosas particulares, sino bajo su aspecto de eternidad, es decir, abstrayéndolas de toda consideración de tiempo y lugar y situándolas en su relación con Dios y con sus atributos. De este modo, son aprehendidas en su relación conceptual y causal con las esencias universales (pensamiento y extensión) y con las leyes eternas de la naturaleza.

Concebimos las cosas como verdaderas de dos modos: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios⁸⁸.

Pero esto es justamente decir que, en última instancia, nos esforzamos por alcanzar el conocimiento de Dios. El concepto de cuerpo comporta el concepto de la extensión; y el concepto de una idea o de una mente comporta el concepto del pensamiento. Mas pensamiento y extensión son justamente los dos atributos de Dios. Así, la concepción propia y adecuada de un cuerpo o de una mente comporta necesariamente el concepto o conocimiento de Dios. «Este [tercer] género de conocimiento progresá, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la

esencia de las cosas, y cuanto más entendemos de este modo las cosas, más entendemos a Dios». El conocimiento de Dios es, por tanto, el mayor bien y la mayor virtud del alma⁸⁹.

Lo que vemos cuando entendemos las cosas mediante este tercer género de conocimiento, bajo la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeternitatis*) y en relación con Dios, es la necesidad determinista de todas las cosas. Entonces vemos que todos los cuerpos y sus estados se siguen necesariamente de la esencia de la materia y de las leyes universales de la física; e igualmente vemos que todas las ideas, incluyendo las propiedades del alma, se siguen necesariamente de la esencia del pensamiento y de sus leyes universales. Esta penetración no puede más que debilitar el poder que las pasiones ejercen sobre nosotros. Llegados a esta situación, dejamos ya de esperar o temer lo que pueda ocurrir en el futuro y de sentirnos ansiosos o deprimidos respecto a nuestras posesiones. Consideramos todas las cosas con ecuanimidad, y en modo alguno nos sentimos desordenada e irracionalmente afectados de distintos modos por los sucesos pasados, presentes o futuros. Y el resultado de todo esto es el autocontrol y la serena tranquilidad de ánimo.

Cuanto más este conocimiento de que las cosas son necesarias versa sobre cosas singulares, que nos imaginamos con mayor distinción y vivacidad, tanto mayor es esa potencia del alma sobre los afectos, como lo atestigua también la experiencia. En efecto, vemos que la tristeza ocasionada por la desaparición de un bien se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ningún modo. De manera similar, vemos que nadie siente commiseración hacia un niño porque no sepa andar, hablar o razonar, ni por vivir tantos años inconsciente de sí mismo⁹⁰.

Entender nuestros propios afectos de este modo contribuye a disminuir el poder que ejercen sobre nosotros.

La teoría ética de Spinoza es estoica⁹¹ y en una cierta medida recuerda las doctrinas de pensadores tales como Cicerón y Séneca:

No tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, so-

brellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos esto con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad⁹².

Lo que al final reemplaza al amor pasional por los «bienes» efímeros es un amor intelectual por un bien eterno e inmutable que podemos poseer de manera total y estable: Dios. El tercer tipo de conocimiento genera un amor por su objeto, y este amor no es alegría o pasión, sino la bienaventuranza misma. Haciendo suya la concepción de Maimónides de la *eudaimonía* humana, Spinoza sostiene que el amor de Dios intelectual del alma es nuestro entendimiento del universo, nuestra virtud, nuestra felicidad, nuestro bienestar y nuestra «salvación»⁹³. Igualmente es nuestra libertad y autonomía, puesto que nos aproximamos a las condiciones bajo las cuales lo que nos sucede es únicamente resultado de nuestra sola naturaleza (en tanto que modo determinado de uno de los atributos de Dios) y no como resultado de los modos en que las cosas externas nos afectan. La «persona libre» de Spinoza es la que recibe los regalos y las pérdidas de la fortuna con igual ecuanimidad, realiza solo aquellas cosas que a su juicio son «las más importantes en la vida», se preocupa de la felicidad de los otros (haciendo lo que puede para que ellos puedan obtener también algún provecho de los disturbios de las pasiones mediante el entendimiento), y les enseña a superar su temor a la muerte⁹⁴. La persona libre no espera premios en el otro mundo ni teme ningún castigo eterno. Sabe que el alma no es inmortal en ningún sentido personal, sino que solo está dotada de una cierta especie de eternidad. Cuanto más esté compuesta el alma de ideas adecuadas y verdaderas (que son eternas), mayor parte

de ella sobrevivirá –dentro del atributo del pensamiento de Dios– después de la muerte del cuerpo y de la desaparición de esa parte del alma que corresponde a la duración del cuerpo⁹⁵. Esta comprensión de su lugar en el esquema natural de las cosas le proporciona al individuo libre una verdadera paz.

De las doctrinas éticas de Spinoza sobre la acción humana y la felicidad arrancan toda una serie de ramificaciones sociales y políticas relacionadas todas ellas con cuestiones que, a mediados de los años 1660, fueron ocupando cada vez más su mente. Puesto que el desacuerdo y la discordia entre los hombres es siempre resultado de nuestras diferentes y mudables pasiones, los individuos «libres» –que comparten una misma naturaleza y actúan bajo los mismos principios– formarán naturalmente y sin esfuerzo una sociedad armónica. «En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí [...] Pero de los hombres se dice que viven bajo la guía de la razón, y, por tanto deben hacer solo aquellas cosas que son buenas para la naturaleza humana, y por consiguiente lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre. [...] De este modo, los hombres también concuerdan necesariamente entre sí en la medida en que viven bajo la guía de la razón»⁹⁶. Los seres humanos libres serán recíprocamente beneficiosos y útiles entre sí, y tolerantes además con las opiniones e incluso los errores de los otros.

Sin embargo, los hombres no se conducen generalmente bajo la guía de la razón. Por eso necesitan la presencia de un Estado o un soberano que aseguren –no por la razón, sino por la amenaza de la fuerza– que unos individuos estén protegidos contra los desmanes del interés egoísta de otros individuos incontrolados. La transición desde el estado de naturaleza, en el que cada individuo busca su propia ventaja sin límite alguno, al estado civil, comporta la universal renuncia a ciertos derechos naturales –como, por ejemplo, «el derecho que cada uno tiene a vengarse, y el de juzgar sobre el bien y el mal»– y el traspaso de todas estas prerrogativas a una autoridad central. Mientras los seres humanos se guíen por sus propias pasiones, será necesario un Estado que, por común consenso, asegure y «decrete lo que es de uno y lo que es de otro»⁹⁷.

Las cuestiones explícitamente políticas ocupan solo un pequeño rincón de la *Ética*. Tal vez Spinoza dejara éstas de lado en 1666 por considerar más urgentes una serie de problemas que en aquella época empezaban a amenazar de nuevo la paz de Voorburg y de la República Holandesa en su conjunto. Pasaría un buen número de años –posiblemente hasta después del asesinato de Johan de Witt y del final del período de la «Verdadera Libertad»– antes de que Spinoza volviera a trabajar seriamente en su tratado metafísico-moral.

Tal vez también esperara un momento más propicio para la recepción de la presentación geométrica de sus radicales ideas sobre Dios, la naturaleza y el ser humano. Spinoza era por naturaleza un individuo especialmente cauto –el lema del sello de su anillo era «*iCaute! (iSé cauto!)*»– y se mostraba muy dubitativo y preocupado ante la perspectiva de revelar los aspectos más potencialmente conflictivos de sus doctrinas y sus implicaciones teológicas más allá del círculo de sus amigos, que habían leído ya el borrador del manuscrito.

Incluso Oldenburg –que solo había recibido en 1661 una ligera información críptica sobre las ideas de Spinoza sobre Dios y la sustancia⁹⁸– no conocía más que una explicación parcial de sus tesis metafísicas. En una carta del mes de noviembre de 1665, Spinoza respondió a la petición de Oldenburg de que le explicase a él y a Boyle «cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué forma se conecta con las demás», explicándoles por extenso el modo en que el cuerpo y el alma son partes, respectivamente, de una extensión y de un pensamiento infinitos, y por tanto «partes de la naturaleza», pero sin mencionar (y ni siquiera indicar) que la extensión y el pensamiento eran atributos de Dios⁹⁹. De la carta de Oldenburg –que mostraba su insistencia en que le explicara con más claridad las teorías mencionadas en su anterior carta, pero que no había logrado entender– resulta evidente que no poseía ni siquiera una clave de la posición real de Spinoza:

¿Por qué vacila, amigo mío, qué teme? Intente, inicie, culmine tarea tan importante, y verá cómo todo el coro de los filósofos le apoya. Me atrevo a empeñar mi palabra, y no lo haría si dudara que podré rescatarla. Jamás creería que usted se

proponga algo contra la existencia y la providencia de Dios; puestos a salvo estos baluartes, la religión descansa sobre base firme y, por lo mismo, todas las meditaciones filosóficas se defienden y excusan con facilidad. Acabe, pues, con toda dilación y no permita que le importunemos más¹⁰⁰.

La precaución de Spinoza estaba sin duda justificada. Pero si pensó que la reacción del público ante un tratado menos formal sobre las Escrituras, la religión y los límites de la autoridad política y teológica podría ser más complaciente y measurada, y que este tal vez pudiera preparar el camino para sus doctrinas metafísicas y éticas, estaba totalmente equivocado.

HOMO POLITICUS

La vida en el campo holandés es bastante sosegada, aunque tiene también su lado negativo, sobre todo para quien necesite del intercambio intelectual con otros. Cuando hace mal tiempo, le escribía Spinoza a Oldenburg en noviembre de 1655, me quedo varado en Voorburg, sin poder ir a La Haya a ver a los amigos o a enviar una carta. E, invariablemente, su correspondencia le llegaba tarde. «Escribí esta carta hace una semana, pero no pude enviarla porque el tiempo me impidió ir a La Haya. Es el inconveniente de vivir en una aldea, donde raramente recibo sus cartas a tiempo, pues a menos que, por casualidad, se presente la ocasión de enviarla a tiempo, recibo la contestación con una semana o dos de retraso»¹. Pese a ello, en la casa situada en la Kerkstraat, Spinoza podía trabajar ininterrumpidamente sin las distracciones de una gran ciudad.

Pero la calma de Voorburg fue breve, pues cuando Spinoza estaba a punto de acabar el manuscrito de la *Ética*, una disputa local religiosa lo obligó a aparcar de momento el tratado que tenía entre manos. En 1665 se vio implicado en un debate público que, en sus dimensiones teológicas y políticas, reflejaba uno de los cismas que caracterizaron a la sociedad holandesa de aquel tiempo.

No sabemos si por muerte o por retiro, el caso es que Jacob van Oosterwijck había dejado vacante su puesto como predicador en la iglesia local, probablemente la misma iglesia que

daba nombre a la calle en la que vivía Daniel Tydeman. Esta circunstancia obligó a Tydeman a formar parte del comité nombrado para elegir a un nuevo predicador. La comisión formada por Tydeman, el obispo de la diócesis, Hendrick van Gaelen, y un anterior obispo llamado Rotteveel, propuso a los magistrados de Delft a un zeelendés llamado Van de Wiele. Acusando a este comité de provocación deliberada, los miembros más ortodoxos de la iglesia realizaron por su parte su propia selección, y enviaron a Delft el nombre de su candidato, un pastor llamado Westerneyn. Tydeman y sus colegas Colegiantes, juntamente con los liberales, y posiblemente persuadidos por el grupo de los Replicantes, se opusieron públicamente a este segundo candidato. Los burgomaestres de la ciudad acabaron por inclinarse del lado de los conservadores, aunque no es claro que Westerneyn obtuviera finalmente el nombramiento en cuestión².

Parece ser que Spinoza tomó partido por el grupo de Tydeman, y hasta es posible que ayudara a redactar la petición original³. Muchos de sus vecinos de la Iglesia Reformada de Voorburg estaban al tanto de la fama de Spinoza, de aquel hombre «nacido de padres judíos». Spinoza era, mucho más que sus cómplices liberales en este asunto, un peligro para la sociedad: «Ahora (se decía de él) es un ateo, un hombre que se burla de todas las religiones, y por tanto es con seguridad un elemento dañino para esta república, como muchos individuos y predicadores instruidos [...] pueden atestiguar»⁴.

Sin embargo, Spinoza se sintió siempre ofendido por la acusación de ateo que se le solía aplicar. Respondiendo al ataque dirigido por Lambert van Velthuysen contra el *Tratado teológico-político* y a su acusación de que Spinoza «estaba enseñando un puro ateísmo con argumentos furtivos y disimulados»⁵, Spinoza replicó que Van Velthuysen había «malinterpretado perversamente el sentido de su doctrina» y declaraba que su crítico debería sentirse avergonzado de haber lanzado semejante cargo contra él. «Si él hubiera conocido (el tipo de vida que yo llevo) no se hubiera convencido tan fácilmente de que yo enseño el ateísmo. Pues los ateos suelen buscar con demasiado afán las riquezas y los honores, cosas que yo siempre he despreciado,

como saben todos los que me conocen»⁶. A pesar de ello, la etiqueta de «ateo» acompañó a su nombre mucho tiempo después de su muerte, hasta el punto de acarrearle incluso, en el siglo XVIII, la negación del imprimatur por parte de una autoridad tan generalmente tolerante como Pierre Bayle. En efecto, a pesar de su admiración por el carácter de Spinoza, Bayle comienza su entrada sobre Spinoza en el *Diccionario* describiéndolo como «un judío por nacimiento, más tarde desertor del judaísmo, y finalmente ateo». Y sigue insistiendo a lo largo del artículo en que Spinoza «murió completamente convencido de su ateísmo» y sembró las semillas para la corrupción de otros.

Cualesquiera que puedan ser las ambigüedades del epíteto «ateo», el significado del término se torna especialmente confuso cuando se lo sitúa en el volátil entorno religioso de la Holanda del siglo XVII. Para los feligreses de Voorburg al menos, el término describía a un individuo que se mofaba de la religión. Es cierto que Spinoza no tenía una opinión muy alta de la religión organizada, especialmente tal como existía en su época; pero creía en lo que él llamaba la «verdadera religión», algo que no difería mucho de lo que sus amigos no profesionales probablemente practicaban. Así pues, se sintió profundamente ofendido ante la afirmación de Van Velthuysen de que él «había renegado de toda religión». Y a su acusación de «haber vaciado de contenido a toda religión» respondió: «¿Acaso vacía de contenido a la religión aquel que afirma que hay que reconocer a Dios como el sumo bien, y que hay que amarlo, como tal, con libertad de espíritu; que en esto solo consiste nuestra suma felicidad y nuestra suma libertad; y que, además, el premio de la virtud es la virtud misma?»⁷. De lo que hay que avergonzarse, admite Spinoza, es de la religión basada en las pasiones y en las supersticiones de la gente como Van Velthuysen:

Creo saber cuál es el talón de Aquiles de este hombre. Al no hallar el menor placer en la virtud ni en el intelecto, habría elegido vivir bajo el impulso de sus pasiones, si no fuera por su temor al castigo. Por eso se abstiene de practicar el mal y obedece a los mandatos divinos a la manera de un esclavo, vacilando y a regañadientes; y en compensación de su servilismo

espera obtener de Dios prebendas que son para él mucho más dulces que el amor divino mismo; y cuanto más le disgusta el bien que hace, más a desgana lo practica. Y en consecuencia cree que todos los que no se dejan dominar por este temor al castigo abrazan una vida disoluta y renuncian a toda religión.

¿Negó realmente Spinoza alguna vez la existencia de Dios? A lo largo de los años, enfática y repetidamente, él lo desmintió. Desaprobó sin duda la creencia en un Dios portador de todas las características que tradicionalmente le han atribuido los teólogos; pero ¿acaso no demostró también que aquellas propiedades eran de hecho incompatibles con la verdadera definición de Dios? Sus contemporáneos parecían estar más interesados en el escándalo que rodeaba a su nombre que en ningún análisis riguroso de sus argumentos. Y esta actitud les acarreó mucho trabajo a sus amigos y defensores. Durante su viaje por Holanda, Gottlieb Stolle le preguntó a Burchard de Volder, que conocía bastante bien a Spinoza —y ciertamente mejor que ninguno de los que vivían en el momento de esta entrevista (1703)—, sobre la pretendida irreligiosidad de Spinoza: «Era un ateo ¿verdad?». A lo cual De Volder, seguramente impaciente ante una cuestión que con seguridad le habrían planteado antes cientos de veces, respondió lacónicamente: No⁸.

Spinoza sabía perfectamente que la acusación de ateísmo era uno de los factores que motivaron su decisión de apartar de momento su trabajo sobre la *Ética* para componer un tratado sobre cuestiones teológicas y políticas. En septiembre de 1665, Oldenburg le comentaba burlonamente su decisión de volverse a tales cuestiones: «En cuanto a usted, veo que no tanto filosofa, cuanto, si vale la expresión, teologiza, ya que expone sus ideas sobre los ángeles, la profecía y los milagros, aunque quizás lo haga usted filosóficamente». En su réplica, Spinoza le explicaba la razón de su cambio de planes:

Estoy redactando ahora un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura. Las razones que me mueven a ello son:
1. Los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son el mayor impedimento para que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y ex-

tirparlos de las mentes de los más sensatos. 2. La opinión que tiene de mí el vulgo, que no cesa de acusarme de ateísmo, y me obliga a desmentirla en cuanto puedo. 3. La libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos me obliga a afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores¹⁰.

Se adivina aquí un quiebro en la voz de Spinoza, que probablemente se sentía resentido ante el resultado del asunto de Voorburg, y en particular ante el modo en que él y sus compañeros habían sido tratados por una serie de personas importantes de la ciudad. Estaba sin duda indignado ante el modo en que los ministros Reformados –por quienes él no había sentido nunca mucho respeto– trataban de dominar los asuntos cívicos allí y en todas partes. Por el tiempo en que publicó su obra –y, pese a su resistencia a «polemizar» públicamente con teólogos– una serie de acontecimientos transformaron su resentimiento en cólera manifiesta.

El cambio de rumbo no fue tanto un nuevo proyecto ideado en 1665, cuanto un retorno a otro ya antiguo. Entre las muchas cuestiones teológicas y políticas que Spinoza aborda en el *Tratado teológico-político* –el estatuto y la interpretación de las Escrituras, la elección del pueblo judío, los orígenes del estado, la naturaleza, legitimación y límites de la autoridad política y religiosa, y el imperativo de la tolerancia– hay algunas que nos permiten afirmar que estas cuestiones preocupaban ya a Spinoza desde los tiempos de su expulsión de la comunidad judía. Los testimonios acerca de sus creencias religiosas procedentes de los años 1655-56 se refieren sin excepción a opiniones suyas sobre las Escrituras que –si hemos de confiar en los testigos generalmente hostiles– eran esencialmente las mismas que las del libro publicado en 1670. Y los informes sobre la *Apología* que pretendidamente escribió después del *cherem*, al igual que la referencia a un *tractatus theologico-politicus* de finales de 1659 o principios de 1660 en una carta de Adriaen Paet a Poelenberg¹¹, sugieren que Spinoza había considerado, o incluso trabajado realmente durante algún tiempo, la idea de escribir un libro semejante, al menos en parte, al *Tratado teológico-político*.

No se sabe si en la carta inicial –perdida hace mucho tiempo– que provocó el comentario de Oldenburg, Spinoza hablaba con detalle de sus ideas sobre la Biblia y la religión, o si consideraba más bien las implicaciones teológicas de su metafísica. No debió de hacerlo así, pues Oldenburg, que se tomaba muy en serio su cristianismo, respondía a las explicaciones de Spinoza con su entusiasmo usual: «Apruebo totalmente las causas que usted aduce como razones que le han incitado a elaborar el tratado sobre la Escritura, y deseo ardientemente poder contemplar con mis ojos sus comentarios sobre este tema»¹². Oldenburg esperaba que Serrarius le enviara pronto un paquete procedente de Amsterdam y que Spinoza pudiera incluir en él lo que ya tuviera escrito.

Esto era perfectamente factible para Spinoza, que aún seguía viajando ocasionalmente a Amsterdam. Además de sus visitas al viejo círculo de sus amigos, allí se reunía también con Hudde y De Volder, al parecer para discutir con ellos sobre filosofía natural y matemáticas¹³. Estos viajes le habrían brindado además la oportunidad de mantenerse al corriente de algunos de los acontecimientos recientes que debieron ser de gran interés para él y que le habrían servido para confirmar una vez más sus ideas sobre la naturaleza supersticiosa de la religión «popular».

* * *

Como cabía esperar, el año 1666 tuvo una gran importancia para mucha gente. Los milenaristas cristianos, tomando su clave numérica del Apocalipsis, venían anunciando que éste iba a ser el año de la Segunda Venida y del establecimiento del «poder de los santos». Muchos filosemitas que aún sentían la desilusión de 1656 (la anterior fecha prevista para la conversión de los judíos, una señal importante de que el retorno de Cristo era inminente), esperaban ansiosamente cualquier indicación que les mostrara que esta vez su fe se vería recompensada. Los judíos mesiánicos, por su parte, se sentían ansiosos por la venida del Mesías y la reunión de todos los hijos de Israel en Tierra Santa desde que Menasseh ben Israel informara hacía dieciséis años sobre el descubrimiento de Montezino de alguna de las

«Tribus Perdidas» en el Nuevo Mundo. Y durante un cierto tiempo pareció como si las esperanzas de los dos grupos fueran finalmente a cumplirse en la persona de Sabbatai Zevi, el Mesías procedente de Esmirna.

Zevi había nacido en 1626 en Esmirna, Turquía, en el seno de una familia Ashkenazic procedente de Grecia¹⁴. La fecha de su nacimiento según el calendario judío, el día noveno de Av (Tisha b'Ab), un día dedicado a llorar la destrucción de los Templos Primero y Segundo, era tradicionalmente considerada por los rabinos como el día del nacimiento del Mesías, y Zevi se tomó muy en serio esta coincidencia. De niño fue un estudiante precoz y con talento, aunque un tanto melancólico. Tras haber recibido una formación religiosa tradicional en el Talmud y en la ley rabínica, Zevi emprendió a una edad temprana el estudio del *Zohar* –una obra del misticismo judío procedente de la Castilla del siglo XIII– y de otros textos cabalísticos. Recibió el título de *chacham* antes de los veinte años, aunque no ejerció nunca formalmente como rabino de una congregación.

Zevi era un individuo carismático, y atrajo hacia sí a un buen número de adeptos en un período de tiempo relativamente breve. Bajo él estudiaron el Talmud, y los más devotos le siguieron en sus estrictas prácticas ascéticas, a fin de prepararse para sus intuiciones místicas de los ocultos secretos de la Torah. (Entre estas prácticas se incluía la abstinencia sexual; se dice que Zevi no consumó ninguno de sus diversos matrimonios.) Al parecer, Zevi era también un maniaco-depresivo, sujeto a grandes cambios de humor y a ataques de paranoia. Como afirma Gershom Scholem, el gran estudioso del misticismo judío, «no hay ninguna duda de que Sabbatai Zevi era un hombre enfermo»¹⁵.

Las creencias de Zevi sobre el significado de la Torah, la naturaleza y la presencia de Dios, y el paso a la iluminación, se centraban en la tradicional distinción de la cábala entre el «núcleo» oculto del ser de Dios, *En Sof*, y sus diversas manifestaciones en el mundo, las llamadas *sefirot*. Según el *Zohar*, el Tetragrammaton –las cuatro letras hebreas que representan el nombre de Dios en la Torah (YHWH, ???)– denotan, no el oculto e inaccesible núcleo del cual emana la *sefirot*, sino más bien una de las siete *sefirot* manifiestas en las que están compren-

didas las fuerzas activas y pasivas que constituyen el universo visible. Es esta *sefirah* (esfera) dominante la que contiene los atributos divinos, y así esta divina esencia es el creador y legislador Dios de Israel. Es el Dios que el pueblo de Israel adora en sus plegarias y el que ha dictado los mandamientos divinos. Se dice que Zavi, aunque inspirado por este clásico esquema cabalístico, lo modificó de manera sustancial. Igualmente se dice que afirmó que el Dios de Israel (y el objeto nombrado por el Tetragrammaton) es, de hecho, la emanación no de la *sefirot*, sino más bien de algo superior aunque distinto del *En Sof* –una especie de «yo divino» que deriva del núcleo oculto y gobierna a la *sefirot* desde lo alto (y, de este modo, al mundo)¹⁶.

En 1648, un año marcado para la redención de los judíos según algunos rabinos, Zevi comenzó a pronunciar con frecuencia el Tetragrammaton, una práctica prohibida por el judaísmo rabínico y que las autoridades religiosas tomaron como un signo de su inestabilidad psicológica. Tras haber sido expulsado de Esmirna en torno a 1651 –en castigo tanto de sus acciones como de sus opiniones– Zevi deambuló por las orillas del Mediterráneo, llegando a Palestina a principios de 1660. En Jerusalén tuvo un breve contacto con un estudiante llamado Abraham Nathan ben Elisha Chaim Ashkenazi. Poco después de este encuentro, el joven, que estudiaba la cábala en Gaza, inspirado quizás por la conducta alternativamente correcta y extraña de Zevi, por sus opiniones heterodoxas y místicas, y por los rumores de que Zevi se creía el Mesías, tuvo una «visión» mística y se incorporó a la tarea mesiánica de Sabbatai¹⁷. A comienzos de 1665 «Nathan de Gaza» proclamó públicamente a Zevi como Mesías. El propio Sabbatai pronto quedó convencido, y en mayo de 1665 se presentaba ya como el Mesías. Actuando como su profeta, Nathan consiguió encender entre la gente un enorme entusiasmo por su maestro. Pero no todo el mundo se dejó convencer, y poco tiempo después Zevi fue excomulgado por el estamento rabínico de Jerusalén y expulsado de Palestina en el verano de 1665, momento en que se volvió a Esmirna.

Tras apoderarse allí de la sinagoga de la ciudad, debilitar la ley judía y autoproporclamarse «el Enviado del Señor», anunció que la Redención tendría lugar el 18 de junio de 1666. Pronto

se corrió la voz de la llegada del Mesías (mientras que, al parecer, nadie dijo ni una palabra sobre su expulsión por los rabinos de Jerusalén). Durante un corto tiempo, los judíos de diversas partes del Oriente Medio y de Europa se dejaron dominar por un frenesí mesiánico. Comenzaron a vender sus enseres, a saltarse las reglas (en particular las relativas a las fiestas y celebraciones), y a preparar el regreso colectivo a la Tierra Santa. Los que no se lo creían guardaban silencio, temiendo por sus vidas y haciendas.

Aunque no fueron los únicos, los sefardíes se mostraron particularmente receptivos a la locura mesiánica. La histeria colectiva se apoderó de las comunidades judías de Salónica, Constantinopla, Leghorn, Venecia, Londres, Hamburgo, e incluso de las Indias Occidentales, como también de los Ashkenazim de Polonia y Alemania. Pero quizás el centro más importante de actividad mesiánica en torno a Zevi fuera Amsterdam. En la segunda mitad del siglo XVII eran muchos los portugueses judíos afincados en Europa que tenían a la comunidad holandesa por su guía espiritual, como puede comprobarse por la reprimenda que los miembros de la congregación Talmud Torah recibieron del rabino Jacob Sasportas de Hamburgo, el portavoz más importante y vehemente de los anti-Sabatteanos: «Los ojos de todo Israel estaban fijos en vosotros cuando empezó esta locura, y si vosotros hubierais rechazado los informes, o (al menos) no los hubierais aceptado como certezas, las otras comunidades no habrían caído en el error, pues ellas no han hecho más que seguir vuestro ejemplo»¹⁸.

Tras haber sufrido los efectos en su país de la guerra contra Inglaterra y de la epidemia de 1664-65 con su enorme carga de muertes, exacerbada en la mente de muchos por la aparición del cometa en 1664, los espíritus más mesiánicos entre los judíos de Amsterdam (que al parecer no habían sufrido los ataques de la epidemia tanto como otros grupos) esperaban con ansia una indicación que les asegurara que todo aquel sufrimiento tenía algún objetivo. Cuando las noticias sobre Zevi –una de cuyas esposas, huyendo de las matanzas de los cosacos en 1648, había encontrado refugio entre los Ashkenazim de Amsterdam– empezaron a llegar en noviembre de 1665, el regocijo fue enorme. Como escribía el rabino Sasportas:

Una gran conmoción y un profundo estremecimiento sacudió la ciudad de Amsterdam. Las gentes celebraban la noticia cantando y bailando en sus calles, y las tablas de la Ley fueron extraídas del Arca y, adornadas con sus más bellas galas, fueron paseadas en procesión ceremonial, sin considerar para nada el posible peligro que les pudieran acarrear los celos y el odio de los gentiles. Por el contrario, proclamaron públicamente (las noticias) y les pasaron a los gentiles todos los informes¹⁹.

Los miembros de la comunidad, conducidos por el cabalista Rabbi Aboab (rabino principal desde la muerte de Mortera en 1660), se olvidaron de toda precaución mientras el pueblo se abandonaba a su alegría por el anticipado retorno de los exiliados. Los comerciantes descuidaron sus negocios, y la vida ordinaria (por no hablar de la vida religiosa) quedó interrumpida durante la prolongada celebración. Muchos, abandonando los asuntos prácticos y toda previsión de futuro, comenzaron inmediatamente sus gestiones para marcharse a Tierra Santa. Antes de salir para Jerusalén, Abraham Pereira, uno de los miembros más acaudalados de la comunidad y ferviente Sabbateano, puso en venta su casa de campo con una pérdida sustancial, pero se negó a tomar ningún dinero del comprador «hasta que este quedara convencido en el fondo de su conciencia de que los judíos tenían un Rey»²⁰. Los judíos de Amsterdam impusieron a sus hijos los nombres de Sabbatai y Nathan, añadieron nuevas plegarias a su liturgia, introdujeron recitaciones sacerdotales cada semana (anteriormente solo tenían lugar en las fiestas más importantes), y planearon exhumar a sus muertos del cementerio de Ouderkerk para trasladarlos a Palestina. Los editores judíos de Amsterdam empezaron a publicar también ediciones en hebreo, español y portugués de libros de oraciones compuestas por Nathan de Gaza. En una carta a su amigo Saportas, el Rabino Aaron Sapharti, colega de Aboab y fiel Sabbateano, relataba el delirio general de:

La Sagrada Congregación, cuyo fervor superaba toda descripción. Si usted pudiera verlo con sus ojos reconocería que esto es obra del Señor. Porque la gente pasa todo el día y toda la noche en la sinagoga, como en el Día de la Expiación, y en

el día del Sabbath ofrecieron más de diez mil florines de plata. Hemos tenido que aumentar el número de nuestros rabinos (por el número de penitentes y fieles que acuden a la sinagoga), y (de estar aquí) usted pensaría que el mundo ha dado un vuelco total. Todas las casas en donde la gente solía jugar a los dados y a la lotería, han quedado inactivas sin (esperar) ninguna orden de los dirigentes de la congregación, y día y noche la gente solo se ocupa de introducir la Ley del Señor en sus corazones²¹.

No todo el mundo se vio arrastrado por el falso Mesías y su profeta, aunque fueron pocos los que se atrevieron a expresar públicamente sus opiniones. Leyb ben Ozer, un notario Ashkenazic residente en Amsterdam al comienzo del siglo XVIII, describe la temeridad de uno de aquellos escépticos:

Un comerciante sefardí llamado Alatino negó todos los informes y cartas y dijo en público: «¡Estáis locos! ¿Dónde están los signos? ¿Dónde están las noticias que el profeta Elijah debía traer? ¿Dónde está el Templo celeste [que tiene que descender sobre Jerusalén]? ¿Dónde las guerras [escatológicas] que han sido predichas? ¿Por qué no hemos oído nada del Mesías b. Joseph que había de caer en la batalla? Pero todo el mundo maldice a Alatino y exclama «Con seguridad, él no contemplará la cara del Mesías»²².

Leyb añade que el final de Alatino fue visto como profético: «Un día en que él volvía de la Bolsa a su casa para comer, entre el acto de lavarse las manos y de cortar el pan cayó al suelo y murió de repente. Cuando esta noticia se difundió entre los judíos, y también entre los gentiles, el miedo y el temblor se apoderó de los primeros». El rabino Aboab informó a Sasportas sobre la «diferencia de opinión» que había dividido en dos campos a los miembros de la congregación, con los sabbataianos, mucho más numerosos que sus oponentes, «creando dificultades para todo el que se opusiese a su fe»²³.

Llegó el año 1666, y el mundo de los entusiastas sabbataianos se desplomó estrepitosamente sobre sus cabezas. En febrero de aquel año, Zevi fue arrestado por el sultán de Constantinopla y encarcelado en la fortaleza de Gallípolis. Los cargos formu-

lados por las autoridades turcas, que habían asistido en su país con preocupación creciente al movimiento mesiánico, incluían el fomento de la sedición y la inmoralidad. Se le ofreció a Zevi que eligiera entre la muerte y la conversión al Islam. Zevi eligió esta última y, en septiembre, se hizo musulmán, adoptando el nombre de Aziz Mehemed Effendi, aunque en secreto continuó practicando algunas formas de judaísmo. Sus seguidores quedaron abatidos. En su mayoría maldijeron al falso Mesías y retornaron a sus vidas ordinarias, o a lo que había quedado de ellas. Un buen número, sin embargo, continuó creyendo que Zevi era el Mesías. Simplemente se inclinaron por ver esta apostasía como parte de un gran plan, y trataron de racionalizarlo de diversas maneras.

Los cristianos milenaristas siguieron con gran interés los sucesos de 1665-66. De hecho Serrarius jugó un papel muy activo en la difusión entre los protestantes de la venida de Sabbatai. Creyendo que los cristianos y los judíos esperaban el mismo Mesías²⁴, vio en la actividad de los judíos una señal segura de su inminente conversión, que él mismo había anticipado que ocurriría en 1666 como preludio de la Segunda Venida y la inauguración del reinado de Cristo durante mil años. Tradujo el libro de oraciones de Nathan a comienzos de 1666, y (fiel hasta el final) murió con ochenta y nueve años, en 1669, en ruta hacia Turquía para encontrarse cara a cara con Zevi.

Puesto que solo ha sobrevivido una carta de Spinoza de entre los años 1668-70, no es posible conocer directamente su estado de ánimo ante la pérdida de tan sincero y antiguo amigo. Serrarius le había ayudado mucho, sobre todo inmediatamente después de su excomunión, y fue probablemente él quien introdujo al Spinoza proscrito (y posiblemente sin techo) en los círculos milenaristas de Amsterdam, incluyendo su propia comunidad cuáquera.

También Oldenburg siguió muy de cerca los rumores de la aparición de un Mesías entre los judíos, preguntando con frecuencia a sus correspondientes sobre la marcha de los últimos acontecimientos. Las razones de su interés no se reducían a una mera curiosidad: la restauración de un reino judío en Tierra Santa sería, a su entender, un acontecimiento de gran importancia política. Es muy probable que Oldenburg estuviera tam-

bien perfectamente al tanto del movimiento en Amsterdam a través de los informes del propio Serrarius. En diciembre de 1665, le escribió al amigo de ambos en Voorburg para saber qué pensaba él de todo aquello.

Aquí está en boca de todos el rumor de que los israelitas, en la diáspora desde hace más de dos mil años, regresan a su patria. En este país pocos lo creen, pero muchos lo desean. Usted indicará a su amigo qué oye sobre esto y cuál es su opinión. Por lo que a mí respecta, cuando semejantes noticias no son enviadas por escrito por hombres fidedignos de la ciudad de Constantinopla, que es la más interesada en este asunto, no les puedo dar crédito. Me gustaría mucho saber qué han oído de esto los judíos de Amsterdam, y cómo han reaccionado ante tal noticia, pues, de ser exacta, me parece que provocaría una crisis mundial²⁵.

No se ha conservado la contestación de Spinoza a esta carta. Pero con toda seguridad no pudo permanecer ignorante, y mucho menos indiferente, ante la locura arrolladora que se había apoderado de la población judía de Europa. Spinoza debió conocer lo que sucedía en Amsterdam a través de los informes de Serrarius, pero pudo asimismo recoger información de primera mano en sus frecuentes visitas a esta ciudad. Y debió contemplar las actividades de sus viejos profesores, de sus vecinos y de sus antiguos asociados como un espectáculo divertido en el mejor de los casos, pero posiblemente con desprecio por su supersticioso y ridículo comportamiento. El entero asunto confirmó, sin duda, todo lo que él había pensado y escrito sobre los modos en que la credulidad y las pasiones de la gente ordinaria pueden ser manipuladas por las autoproclamadas autoridades religiosas.

* * *

Aunque a mediados de 1667 la guerra con Inglaterra iba aproximándose a su fin, la paz interior de los Países Bajos se encaminaba otra vez hacia uno de sus desastres periódicos. Los debates sobre la conducción de la guerra (y sobre los términos

de la paz) reabrieron las fisuras en la política y en la sociedad holandesa, que solo habían sido restañadas mediante una operación de cosmética desde que De Witt consiguió, con la fuerza de su personalidad y de la legislación, desterrar de Holanda la figura del Virrey.

Johan de Witt fue posiblemente el mejor estadista de la República Holandesa en el siglo XVII, y quizás incluso de toda la historia de Holanda. Sus logros aparecen en toda su magnitud cuando se los mira a la luz no solo de las dificultades que tuvo que superar en la escena internacional –con la república bajo la constante amenaza de la guerra por parte de Inglaterra, Francia, España y varios príncipes alemanes– sino en particular por la oposición que encontraba en casa.

De Witt había nacido en el seno de una rica familia de Dordrecht el 25 de septiembre de 1625²⁶. Tanto él como su hermano mayor Cornelis, otro importante actor de la escena política holandesa, estudiaron derecho en la Universidad de Leiden, aunque Johan mostró también un profundo interés por la matemática bajo la tutela del cartesiano Frans van Schooten el viejo. Los dos hermanos juraron el cargo de abogados en el Juzgado de Holanda en 1647, y Johan realizó sus prácticas en La Haya en el despacho de un abogado conocido por sus simpatías hacia los Replicantes. De Witt, sin embargo, no mostraba en esta época ningún interés por la política, y las matemáticas continuaron siendo su verdadera pasión durante una serie de años. Compuso un tratado sobre secciones cónicas y alcanzó una clara y amplia reputación por sus aptitudes geométricas. Tanto Huygens como Newton admiraron más tarde su trabajo en esta área.

En el verano de 1650, cuando el conflicto entre el virrey Guillermo II y los Estados de Holanda llegó a su apogeo, el padre de John, Jacob, diputado de los estados por Dordrecht y decidido republicano, fue arrestado junto con otros cinco diputados. Johan libró una dura batalla en favor de su padre, que fue excarcelado en agosto. Tras la repentina muerte del Virrey en noviembre de aquel mismo año, los De Witt asistieron al nuevo ascenso de sus fortunas políticas cuando Johan fue elegido como uno de los dos Ministros locales de Dordrecht. Esto lo convirtió también en diputado permanente de Dordrecht

ante los Estados de Holanda. El puesto era muy importante, puesto que el Ministro de Dordrecht tenía que asumir el cargo de Primer Ministro de los Estados de Holanda –en aquel tiempo, Jacob Cats– cuando fuera necesario. En 1651 De Witt tuvo un papel principal en el debate sobre la abolición del virreinato que dominó la Gran Asamblea, llamada a determinar la política futura de la república. Presentó convincentemente el caso de Holanda contra la continuación de una institución que, en opinión de la mayoría, era solo una reliquia medieval de los tiempos en que los Países Bajos estaban gobernados *in absentia* por los duques de Borgoña. Cuando Cats dimitió en 1652 de su cargo de Primer Ministro a los setenta y cuatro años, su predecesor, Adriaan Pauw, aceptó a regañadientes volver a él. Pero Pauw viajaba con frecuencia a Inglaterra por cuestiones diplomáticas, y en su ausencia era De Witt el que tomaba en sus manos la mayor parte de las tareas domésticas. Cuando murió Pauw a principios de 1653, Johan se encontró ocupando el cargo político más poderoso del país.

De Witt era un verdadero republicano. Gobernó los Países Bajos como un estadista constitucional, eliminando casi en su totalidad instituciones semimonárquicas como las de virrey y la de capitán general (aunque dio a cada provincia la libertad de decidir por sí misma si quería o no nombrar a un virrey). De Witt pensaba que los cuerpos gubernativos de las ciudades y provincias de la república –los consejos de la ciudad y los estados provinciales– tenían el derecho de elegir a quienes desearan para la administración provincial y local y como representantes suyos al nivel federal de los Estados Generales. Con su concepción de la «Verdadera Libertad» impulsó la restauración de una política holandesa. La soberanía, insistía, reside en las provincias. Los Estados Generales deben ejercer solo aquellos poderes que les fueron garantizados por el Tratado de Utrecht, a saber, declarar la guerra y firmar la paz. Todos los demás poderes pertenecen en propiedad a los estados provinciales, cada uno de los cuales deriva a su vez sus potestades y prerrogativas de las ciudades que envían sus propios diputados.

Pero De Witt no era un demócrata. Estaba identificado con el sistema oligárquico del cual se beneficiaba, al igual que cualquier otro miembro de la clase de los regentes. Y, de hecho, su

matrimonio era muy adecuado para su inserción en la sociedad regente de Amsterdam, pues su esposa, Wendela Bicker, provenía de uno de los clanes más poderosos de la ciudad. Aunque Spinoza y otros demócratas radicales eran aliados políticos naturales de De Witt, y su facción representaba los intereses de los estados contra sus rivales orangistas, había entre ellos una sustancial división política e ideológica²⁷. Existe un informe según el cual, después de leer el *Tratado teológico-político* publicado en 1670, De Witt desaprobó hasta tal punto los sentimientos democráticos de su autor, que se negó a encontrarse con Spinoza: «Cuando Spinoza se enteró de que su Excelencia había desaprobado su libro, le envió un emisario a fin de concertar con él una entrevista. Pero la respuesta de su excelencia fue que no deseaba en modo alguno verlo atravesar su puerta»²⁸.

De Witt era también un defensor de la tolerancia, aunque no en su variedad absoluta. Defendió la libertad de filosofar, dentro de ciertos límites, cuando intervino en 1656 en los debates universitarios sobre el cartesianismo²⁹. También favoreció la libertad de credo religioso, aunque insistiendo en la preeminencia de la fe de la Iglesia Reformada sobre todas las otras. En esta cuestión fue también compañero de viaje de Spinoza, Koerbagh y del resto de sus compañeros. Pero incluso el más liberal de los regentes se negaba a suprimir todas las censuras y prácticas restrictivas sobre los disidentes intelectuales y religiosos; y el Primer Ministro tenía una visión muy clara de los límites que los autores no debían traspasar. El compromiso que De Witt había adquirido era, por encima de todo, el del bienestar y la estabilidad de la República Holandesa. Un biógrafo reciente le ha colgado el rótulo de «maquiavélico», pero al servicio del Estado, no de su propio poder³⁰.

Gran parte de la actitud que tomó De Witt respecto a la tolerancia y a otros temas importantes puede ser explicada por el hecho de que la situación en que se encontraba era bastante tirante. Los orangistas, perpetuamente resentidos por el poder de De Witt (y especialmente por su actividad en favor del Acta de Exclusión que hurtaba a Guillermo III la posibilidad de ser algún día Virrey de Holanda), se habían mostrado impacientes por firmar la paz con Inglaterra y establecer unas buenas rela-

ciones con Carlos II, tío de Guillermo, quien (como ingenuamente pensaban ellos) podría ayudarles a restablecer su propia «Restauración». De Witt y su partido, por el contrario, insistían en una derrota militar que representara una humillación para los ingleses y un triunfo para los Estados de Holanda, con severas condiciones impuestas por un tratado de paz. Cuando el almirante De Ruyter remontó el Támesis causando un serio destrozo a la flota inglesa, Carlos no tuvo más remedio que acceder a un acuerdo con sus enemigos.

Para Holanda, aquella batalla significó no solo una victoria y una bendición para el comercio holandés, con la que efectivamente acababa el control de los ingleses de las rutas marítimas, sino también un claro triunfo político del propio De Witt. A pesar de ello, los orangistas y sus aliados del clero Reformado ortodoxo continuaron con sus presiones. Poco después de la Paz de Breda –llamada por un testigo contemporáneo la «paz confusa»– los Estados de Holanda publicaron un «Eterno Edicto [...] para la Preservación de la Libertad» en un intento de pacificar a los enemigos de De Witt y suplementar a la «Verdadera Libertad» con la «Gran Armonía». Aunque esta resolución abolía para siempre el puesto de Virrey en Holanda y traspasaba todas sus funciones políticas a las oficinas de los Estados, manifestaba sin embargo explícitamente el apoyo de las provincias al nombramiento del Príncipe de Orange como miembro del Consejo de Estado –en realidad un intento de cooperar con él– y mantenía la posibilidad de que eventualmente asumiera el cargo de capitán general. Los orangistas vieron en esta resolución un intento de recortar los derechos de Guillermo, mientras que para el partido de los estados constituía una brillante defensa de los principios republicanos. Para De Witt fue simplemente un compromiso pragmático³¹. No obstante, sus enemigos no quedaron satisfechos con esta medida a medias, y siguieron esperando a que el tiempo les brindara la oportunidad de vengarse.

El gran defensor de De Witt y de sus principios republicanos en los años 1660 fue Pierre de la Court (Pieter van den Hove), un industrial textil de Leiden que alcanzaría renombre internacional por sus escritos políticos. En su libro *El interés de Holanda*, publicado en 1662, defendía la abolición del virreinato, insistiendo en que semejante cargo era contrario a los intereses

más legítimos de Holanda. Culpaba al monarquismo militarista orangista de la guerra con Inglaterra, y mantenía que la forma republicana de gobierno era el camino más seguro para la paz y la prosperidad económica. De Witt participó en la composición de este tratado e hizo suyas la mayoría de sus recomendaciones. En sus *Discursos políticos*, publicados en aquel mismo año, De la Court fue aún más lejos y presentó un argumento riguroso en contra de los sistemas monárquicos y quasi monárquicos de gobierno. Igualmente insistía en que el bienestar y la seguridad de la sociedad exigían que la Iglesia –en este caso los predicadores Reformados– se mantuviera dentro del ámbito de su propia esfera –la condición espiritual de sus adeptos–, y no le fuera permitida la menor influencia en la arena política³².

Spinoza leyó los escritos de De la Court –poseía una copia de los *Discursos políticos*, al igual que un libro escrito por su hermano, Jan de la Court– y acusó la influencia de sus ideas³³. Estos dos eminentes teóricos políticos del siglo XVII, Spinoza y De la Court, pudieron haber llegado a conocerse. No es claro, en cambio, que Spinoza llegase a tener alguna relación personal con el propio De Witt. Aunque el Spinoza guiado por principios democráticos y el liberal pragmático De Witt no tuvieran las mismas opiniones políticas, las circunstancias históricas debieron haber unificado sus destinos. Los dos compartían el privilegio de haber sido perseguidos y calumniados por las mismas autoridades de la Iglesia Reformada Holandesa, y eran objeto del mismo desprecio por parte de los enemigos políticos de De Witt. Igualmente firme en su fidelidad a la República de Holanda, Spinoza simpatizaba con la confrontación de De Witt con los *predikanten*; y, como cuestión práctica, apoyaba los limitados objetivos políticos del Primer Ministro de impulsar y defender un estado secular y relativamente tolerante. (Spinoza carecía, por supuesto, de toda noción romántica sobre el lugar del Virey en la historia holandesa; y en una carta a Oldenburg de noviembre de 1665, le comentaba en términos despectivos el movimiento en Overijssel para enviar al Príncipe de Orange como mediador a Inglaterra)³⁴. La tendencia de sus enemigos, que no tenían ninguna necesidad de distinciones sutiles, era la de encerrar a ambos en el mismo saco. Un crítico calvinista de

De Witt llegó incluso a decir que «el Sr. Jan y sus cómplices» habían participado en la composición y publicación del *Tratado teológico-político*³⁵. Se ha dado a menudo por hecho que, dadas sus comunes inclinaciones hacia el republicanismo y las matemáticas, estos dos personajes eran aliados políticos activos e incluso amigos íntimos, y que Spinoza visitaría con frecuencia la casa de De Witt después de su traslado desde Voorburg a La Haya³⁶. Éste es el pasaje con el que Lucas daba inicio al mito:

[Spinoza] tenía la ventaja de conocer al Primer Ministro De Witt [sic], que deseaba aprender matemáticas con él, y que con frecuencia le hacía el honor de consultarle sobre cuestiones importantes. Pero éste [Spinoza] tenía tan poco interés por los bienes de la fortuna que cuando, después de la muerte del Sr. De Witt, que le dejó una pensión de 200 florines, le fue mostrada a sus herederos la firma del Mecenas del filósofo y éstos pusieron algunas dificultades, [Spinoza] renunció a aquella suma con tanta tranquilidad como si contara con suficientes ingresos de cualquier otra parte. Esta actitud tan desinteresada les hizo reconsiderar la situación y garantizarle con alegría que mantendrían la pensión que acababan de rehusarle. La mayor parte de su subsistencia dependía de esta subvención, pues de su padre no había heredado más que algunos asuntos mercantiles sumamente embrollados³⁷.

Es difícil creer que De Witt tuviera mucho que aprender de Spinoza en materia de matemáticas. Y ni en la correspondencia existente de Spinoza ni en la de De Witt aparece ni una sola vez el nombre del otro³⁸. Por otra parte, fuera del informe de Lucas, no hay ninguna otra evidencia que muestre que De Witt legó a Spinoza una pensión anual. Aunque es posible que Lucas oyera algo sobre una pensión de labios del mismo Spinoza, es muy dudoso que éste, que se negaba a aceptar un estipendio incluso de sus amigos más íntimos, hubiera admitido dinero del líder de un partido político, ni aun en el caso de que fuera el partido que él mismo favorecía³⁹. Sin embargo, la idea de una relación al menos casual, ya que no particularmente cálida, entre dos de las más grandes personalidades de la Edad de Oro holandesa es muy seductora. Durante los años 1664-66, De Witt, Huygens y Hudde trabajaron conjuntamente sobre el cálculo

de probabilidades, una serie de problemas matemáticos que también interesaba mucho a Spinoza por aquella misma época⁴⁰. Dada su estrecha relación con Huygens y con Hudde, que no podían ignorar su interés por desarrollar sus habilidades en esta materia, es difícil creer que sus amigos no hubieran tratado de incluirlo en su proyecto. Sin embargo, la naturaleza de la relación personal de Spinoza con De Witt sigue siendo pura materia de especulación.

* * *

Una de las casualidades propiciadas por la guerra con Inglaterra fue la relación de Spinoza con Oldenburg. Aunque la comunicación con Voorburg y Londres fue difícil durante las hostilidades, los dos amigos pudieron mantener, gracias a la ayuda de Serrarius, sus contactos a lo largo del mes de diciembre de 1665. Pero el estímulo real surgió cuando Oldenburg fue arrestado a comienzos del verano de 1667. El 20 de junio fue conducido a la Torre de Londres, acusado, según cuenta él mismo a uno de sus correspondentes, de «peligrosos designios y prácticas». Oldenburg no estaba seguro de lo que él pudiera haber hecho para merecer tal acusación, pero sospechaba –cosa que le fue confirmada al parecer por alguien– que el motivo eran sus críticas sobre el desarrollo de la guerra en algunas cartas y conversaciones. Su situación no quedaba favorecida en absoluto por el hecho de haber apoyado la causa de Cromwell y no la de Carlos II. Oldenburg negó las acusaciones que se lanzaban contra él, aunque reconocía ante su correspondiente que ciertamente había expresado algunas reservas respecto al modo en que se gestionaba la guerra, mas solo en interés de la seguridad de Inglaterra.

Aquellas manifestaciones mías, fueran las que fuesen, procedían de una preocupación real por mi parte al ver que las cosas no marchaban para Inglaterra todo lo bien que debieran; y sigo pensando que hubo descuidos y omisiones que fueron muy perjudiciales para el honor del Rey y la prosperidad de la nación; entonces me sentía sumamente afligido al ver la insolencia ejercida contra Inglaterra por un pueblo (el holandés) que

hacía solo ochenta años imploraba a Inglaterra compasión y ayuda, y que le debía en gran parte a nuestro país su actual prosperidad. Esto me empujó a acusar a nuestras tropas de negligencia e inseguridad; si esto les ha ofendido, estoy dispuesto a arrodillarme ante su majestad y pedirle perdón. Pero en cuanto a mis intenciones, tengo que decir con toda sinceridad que no soy culpable de nada, y que todos los que me conocen bien pueden atestiguar mi amor, mi preocupación y mi celo por los intereses y prosperidad del rey y de todo el reino⁴¹.

Al parecer, Oldenberg se había mostrado especialmente crítico con las políticas y estrategias que habían permitido que la «insolente» Holanda remontara el Támesis en aquel mes. Ahora lamentaba la «crudeza y locura de mis expresiones»⁴². Igualmente creía que el hecho de que, por ser extranjero, tenía muchos contactos en el continente, especialmente en Holanda y en Francia, había contribuido a levantar las sospechas sobre su lealtad. Pero él había permitido siempre que sus cartas procedentes de esos países fueran inspeccionadas desde que empezó la guerra. Una vez que se le proporcionó pluma y papel en su celda, le escribió directamente al rey para proclamar su inocencia. Aunque le confesaba a Carlos que «el Peticionario de su Majestad descubría ahora, con dolor extremo, que había causado un gran disgusto a su Majestad al escribir imprudentemente varias expresiones de censura, por las cuales se encuentra ahora encerrado en la Torre», le aseguraba que él era, como muchos podrían testimoniar, «un súbdito inglés leal y verdadero»⁴³.

Oldenburg fue liberado de la Torre el 26 de agosto, cuando ya la guerra había terminado. Su situación financiera y física era lamentable, y le preocupaba la opinión que la gente tendría ahora de él. Estaba particularmente ansioso por reasumir su puesto de corresponsal con las grandes figuras de la comunidad científica de Europa, pero temía que muchos de sus amigos dudasen ahora de continuar la correspondencia con él después de haber estado bajo sospecha. Oldenburg le confesó a Boyle que le preocupaba mucho «que los extranjeros, especialmente los de los países vecinos, pudieran no sentirse muy dispuestos a llevar su antigua familiaridad más allá de algunas palabras de

áñimo y de preocupación por mi seguridad. Tal vez aquellos antiguos colegas pudiesen pensar que la reanudación de la antigua familiaridad epistolar pudiera encerrar un peligro real tanto para ellos como para él»⁴⁴. Esto sucedía algún tiempo antes de que reanudara con Spinoza su antiguo intercambio de cartas.

Un mes después de que Oldenburg fuese liberado, el círculo de amigos de Spinoza sufrió una pérdida irreparable. El 26 de septiembre de 1667, Simon Joosten de Vries era enterrado en Amsterdam. Debido a que casi todas las cartas de Spinoza cuyo contenido era principalmente de carácter personal y no filosófico fueron destruidas por sus editores póstumos, no podemos saber cuál fue la reacción de Spinoza ante la pérdida de un amigo tan querido. De Vries había sido un admirador cabal de Spinoza. Tanto Lucas como Colerus dan cuenta de que De Vries le había ofrecido a su amigo una cantidad anual, pero que Spinoza se negó a aceptarla. Como escribe Lucas, «cuando uno de sus amigos íntimos, un hombre de gran fortuna, le ofreció ayudar a Spinoza con un estipendio anual de dos mil florines, para que pudiera vivir de modo más confortable, éste los declinó con su habitual cortesía, diciéndole que no tenía necesidad de ellos»⁴⁵. Colerus añade a este relato que Spinoza le replicó que el aceptar tanto dinero «podría distraerlo de sus ocupaciones y contemplaciones»⁴⁶. Algun tiempo después, De Vries volvió a suscitar la cuestión cuando discutía con su amigo sobre los términos en que debería redactar su testamento –lo cual es un indicio de que su muerte no debió sorprender a Spinoza-. Como De Vries no se había casado, deseaba instituir a Spinoza como único heredero suyo. Pero Spinoza le contestó que sería una deslealtad para con su hermano «que De Vries legara su fortuna a un extraño, por grande que fuera la amistad que los uniera»⁴⁷. De Vries cedió a los deseos de Spinoza, pero finalmente encontró una salida, al menos parcial: le dejó a Spinoza una cantidad anual de quinientos guilders a ser pagada de su herencia. Spinoza pensó que esto seguía siendo excesivo, en particular dadas sus modestas necesidades, y consiguió rebajar aquella cantidad a trescientos guilders⁴⁸. Colerus asegura que cuando murió Simón, el dinero fue pagado por el hermano de éste que «vivía en Schiedam». Pero todos los hermanos de De Vries ha-

bían muerto en 1667, y ninguno de ellos había vivido nunca en Schiedam. Simón tenía también una hermana: Trijntje Joosten de Vries. Precisamente fue en la casa en la que ella vivía con su marido, Alewijn Gijsen, donde Spinoza había pasado algunos meses durante la epidemia en el invierno de 1664-65. Con toda probabilidad, Trijntje heredó la fortuna de su hermano, y Alewijn —que debió administrar el capital de su esposa— respetó los deseos de su cuñado y continuó apoyando económicaamente a Spinoza, con quien estaba en muy buenos términos⁴⁹.

Aunque este ingreso extra debió de serle muy útil, Spinoza no tuvo nunca grandes preocupaciones financieras. Además de lo que ganaba con su trabajo de pulidor de lentes, siempre estuvo ayudado por la generosidad de sus amigos⁵⁰. Y toda evidencia sugiere que llevó siempre una vida muy frugal. «Se preocupaba muy poco por los bienes de la fortuna», escribía Lucas:

No solo no le tentaban las riquezas, sino que ni siquiera temía a las odiosas consecuencias de la pobreza. La virtud lo elevaba por encima de todas estas cosas, y aunque no era insensible a las gracias de la Fortuna, jamás la halagaba ni se quejaba de ella. Si su fortuna era mediocre, su alma, en cambio, se contaba entre las más dotadas de aquello que hace grandes a los hombres. Incluso estando en una necesidad extrema, era liberal, dando lo poco que poseía gracias a la generosidad de sus amigos con la liberalidad del que nada en la abundancia. Habiendo oído una vez que alguien que le debía doscientos florines había caído en la bancarrota, en lugar de inquietarse por ello, comentó mientras sonreía, «debo reducir mis necesidades diarias para compensar esta pequeña pérdida». Éste es el precio, añadió, «de la fortaleza»⁵¹.

Las necesidades cotidianas de Spinoza eran muy modestas, y sus vestidos y muebles «sobrios y humildes». Vestía sencillamente y sin aspavientos (al menos según Colerus, que comenta que «en sus vestiduras era simple y corriente»)⁵². No tenía grandes gastos, y aunque no se oponía a los «placeres honestos», los relacionados con el cuerpo «le atraían poco»⁵³. El propio Spinoza insistía en que todo el que se dedicase a la búsqueda de la verdad debería «disfrutar de los placeres justamente en

la medida necesaria para salvaguardar la propia salud». «En lo que respecta al placer sensual», sostenía Spinoza, «el alma se encuentra tan atrapada por él [...] que pierde hasta el poder de pensar en ninguna otra cosa. Pero una vez que se ha desvanecido ese placer, se apodera del alma una gran tristeza [...] Y hay innumerables ejemplos de gente que ha apresurado su muerte por exceso de placer»⁵⁴. Bayle transmite un mensaje de los vecinos de Spinoza que dice que éste era moderado en la comida y en la bebida, y que no se preocupaba mucho del dinero⁵⁵. Se nos dice que se contentaba «con vivir de lo que su mano le llevaba a la boca»; pero lo que fuera eso que se llevaba a la boca, no le preocupaba demasiado:

Por algunos papeles descubiertos por mí (Colerus) después de su muerte parece ser que Spinoza se mantenía todo el día con una sopa de leche hecha con mantequilla, que le costaba tres stuivers, y bebía un vaso de cerveza, que le costaba un stuiver y medio. Otras veces su comida se reducía a unas gachas hechas con pasas y mantequilla, que costaban cuatro stuivers y ocho peniques. En sus cuentas de un mes entero solo encontré referencias a dos medias pintas de vino; y aunque a menudo era invitado a la mesa de algún amigo, él prefería su propia comida⁵⁶.

Como a muchos holandeses de su tiempo, le gustaba fumar en pipa⁵⁷, sin duda una pipa de mango largo hecha de arcilla, tal como la que aparece en muchos retratos de la época. Éste fue probablemente uno de los pocos vicios que Spinoza se permitió en un régimen generalmente austero. Al parecer, se guataba por unas «reglas para vivir» que él mismo recomendaba a todo el que deseara conquistar «la más alta perfección humana» y llevar una vida filosófica: «busca el dinero, o cualquier otra cosa, solo hasta donde sea suficiente para mantener la vida y la salud»⁵⁸.

* * *

Dado que del período que va desde marzo de 1667 a los comienzos de 1671 no se han conservado más que tres cartas a

Jarig Jellesz, los detalles de las actividades de Spinoza durante aquellos años y sus pensamientos sobre los acontecimientos de la época –algunos de los cuales le afectaron directamente– son oscuros. Probablemente trasladó su residencia a otra parte de Voorburg en mayo de 1668, justamente antes del arresto de sus amigos Adriaan y Johannes Koerbagh, cuando su patrón compró una nueva casa en la Herenstraat. También ayudó, según parece, a Jellesz en sus estudios sobre la filosofía de Descartes. Las cartas a éste muestran un interés continuado por los temas científicos, particularmente en óptica y en hidrodinámica, como también una curiosidad algo más que superficial por algunos experimentos en alquimia realizados recientemente por Johannes Helvetius, el médico personal del Príncipe de Orange, que residía en La Haya. Helvetius había sustraído un pequeño trozo de una «Piedra Filosofal» en su visita a un alquimista. Puso aquél fragmento en una vasija y lo fundió con una cierta cantidad de plomo. Según se decía, el plomo se había transmutado en oro. El revuelo causado en la ciudad por un acontecimiento como éste, que había sido «confirmado» por algunos «expertos» locales, incluyendo a un platero llamado Brechtelt, fue enorme. Cuando el caso llegó a oídos de Spinoza, este le pidió su opinión a Isaac Vossius, antiguo amigo de Menasseh ben Israel, y ahora colega de Huygens, que compartía con éste y con Spinoza el interés por la luz y la óptica. Vossius «se echó a reír a carcajadas e incluso se asombró de que yo le consultara sobre tal estupidez»⁵⁹. Sin dejarse intimidar por las burlas de su amigo, Spinoza prosiguió sus indagaciones sobre el asunto. A comienzos de 1667 encontró tiempo para ir a visitar a Brechtelt en La Haya, quien le ofreció su versión. E incluso fue también a ver al propio Helvetius, del que Huygens tenía una opinión bastante baja⁶⁰.

En torno a esta época, Spinoza pudo haber estado preparando un breve tratado sobre la óptica geométrica subyacente a los fenómenos del arco iris. Jellesz, Lucas, Colerus y otros afirman que Spinoza escribió tal tratado. Probablemente estaba leyendo los *Experimentos y consideraciones en torno a los colores*, de Boyle, cuando Oldenburg le informó en 1666 sobre la existencia de una traducción latina. Sus cartas a Hudde a mediados de 1666 y a Jellesz en marzo de 1667 revelan una particular pre-

cupación en la segunda mitad de la década por cuestiones prácticas y teóricas de óptica, que habían estado virtualmente ausentes en toda su correspondencia anterior. Sus primeros biógrafos, sin embargo, coinciden en afirmar que todo lo que Spinoza escribió sobre el arco iris fue «arrojado a las llamas» poco antes de su muerte⁶¹. No obstante, en 1687 fue publicado en La Haya por Levyn van Dyck, el editor oficial de las autoridades municipales de la ciudad, un panfleto anónimo titulado «Todos los cálculos algebraicos sobre el arco iris», y algunos han insistido en que ésta era la pieza pretendidamente escrita por Spinoza⁶². Pero no hay evidencia alguna que apoye esta pretensión, y prácticamente puede darse por seguro que Spinoza no es el autor de la obra⁶³. Los cálculos empleados en ella están basados en una evidente aceptación de la explicación de Descartes sobre la naturaleza del arco iris, cuyos elementos importantes habían sido refutados por Huygens a finales de los años 1660 –un hecho que Spinoza no podía ignorar-. Descartes había utilizado la ley de la refracción de Snel para calcular geométricamente el modo en que los rayos de luz que inciden sobre una gota de agua afectarían a ésta en su movimiento. Descartes estaba sobre todo interesado por descubrir el ángulo de incidencia en el ojo de un observador de los rayos procedentes de diversos puntos de la gota de agua tras haber sido reflejados y refractados (aunque no difractados)⁶⁴. Cualquiera que hubiera podido ser, el autor del panfleto utilizó la geometría analítica (o algebraica) de Descartes y las reglas de la refracción para calcular la longitud de arco de los rayos primarios y secundarios. La técnica matemática del tratado es perfectamente adecuada, pero su contenido científico está un tanto anticuado, dado el estado en que se encontraban los últimos desarrollos en la teoría óptica y en las doctrinas sobre la naturaleza de la luz.

* * *

A excepción de la pérdida de sus amigos De Vries y Balling, nada pudo afectar más desde el punto de vista emocional e intelectual a Spinoza en los años 1660 que la secuencia de eventos que desembocaron en la muerte en prisión, en 1669, de

Adriaan Koerbagh. El caso Koerbagh fue de enorme trascendencia no solo para sus amigos y asociados inmediatos, sino también para el futuro de la tolerancia y la secularización en los Países Bajos. La influencia ejercida por la Iglesia Reformada en los juicios contra Adriaan y su hermano Jan señaló, para algunos, la quiebra de la «Verdadera Libertad». Y también le mostró aún más claramente a Spinoza la urgente necesidad de salir en defensa de los principios básicos de la república de De Witt, principios por los que, a juicio del mismo Spinoza, el propio De Witt parecía ahora poco dispuesto a luchar.

Ya en 1666, Jan Koerbagh, un predicador Reformado, despertó entre sus superiores eclesiásticos las sospechas de sustentar opiniones poco ortodoxas, y su hermano Adriaan, que había tenido un hijo fuera del matrimonio, tenía fama de llevar una vida libertina. En aquel mismo año, los dos fueron interrogados por el consistorio de Amsterdam. Adriaan fue amonestado por su conducta inmoral, y Jan tuvo que sufrir un interrogatorio en torno a sus ideas sobre Dios y otras cuestiones relacionadas. La respuesta de Jan fue una explicación notablemente spinozista: «Puesto que Dios es un ser infinito fuera del cual no existe nada, el resto de las criaturas no son seres, sino solo modificaciones o modos de ser determinados o extendidos por su reposo y movimiento»⁶⁵. Dos años más tarde, en febrero de 1668, Adriaan publicó su *Een Bloemhof van allerley lieflijkhedyd* (Un jardín florido compuesto por toda clase de bellezas). En este libro, el hermano mayor –que siempre había mostrado un gran interés por la historia y el uso de la lengua holandesa– se proponía exponer sus ideas filosóficas y teológicas por el simple método de clarificar aquellas palabras extranjeras que habían quedado infiltradas en los vocabularios legales, médicos, piaños y coloquiales del holandés. Su intención era sin duda la de criticar, e incluso ridiculizar, a casi todas las religiones organizadas, y su tono se movía entre el sarcasmo y el desprecio. Se deleitaba sobre todo en burlarse de lo que para él no eran más que supersticiones del catolicismo:

Altar: un lugar para celebrar sacrificios. Entre los lugares propios de la fe católica romana, hay incluso algunos que son sagrados, y en ellos celebran los sacerdotes el servicio divino. Pero

este servicio no consiste ya en el sacrificio de animales, como ocurre entre los judíos o los paganos, sino en algo mucho más maravilloso: la creación de un ser humano. Porque los sacerdotes pueden hacer a cualquier hora del día lo que ni siquiera le sería posible a Dios: hacer una criatura humana a partir de un pequeño trozo de pan de trigo. Este trocito de pan sigue siendo lo que era antes, pero los sacerdotes se lo dan a comer a la gente diciendo que es un hombre, y no simplemente un hombre, sino el Dios-Hombre. ¡Qué cosa tan absurda!“.

Bajo la máscara del ridículo, todas las obras de Koerbagh contienen una teología metafísica muy seria y una filosofía de la religión que el autor compartía, en importantes aspectos, con sus amigos Spinoza, Van den Enden y Lodewijk Meyer. Entre otras cosas, Koerbagh negaba la autoría divina de la Biblia. La Biblia es, repetía con insistencia, una obra humana, compilada a base de una variedad de otros escritos de «Esdras» (es decir, Ezra, el redactor del Pentateuco según Spinoza –quien enseñaría probablemente a Koerbagh muchas de sus técnicas de exégesis bíblica). Y el método más apropiado para interpretar el significado de las Escrituras era, al igual que para cualquier libro, el método naturalista de apoyarse principalmente en el lenguaje y en el contexto histórico de los autores y los textos. Para captar la *verdad* de las Escrituras no se necesitaba, por tanto, más instrumento que el de la razón humana.

Biblia: [...] En general, un libro de cualquier tipo, incluyendo la historia de Renard o de Eulenspiegel [...] No es posible saber quiénes fueron los autores de los escritos judíos. Entre los más famosos teólogos, algunos piensan que un cierto Esdras los compiló partiendo de otros escritos judíos [...] Sin embargo, en la Escritura hay algo que es cierto y que concuerda con la razón, la única cosa que yo considero como escritura, y que debió haber servido para la composición de otros escritos. Pero el resto es, para nosotros, vano e inútil, y puede ser rechazado sin dificultad⁶⁷.

Tanto en el *Bloemhof* como en otro libro que compuso dentro de aquel mismo año, *Een Ligt schijnende in duystere plaatsen* (Una luz brillante en lugares oscuros), Koerbagh atacaba la irracio-

nalidad de la mayoría de las religiones, con su carga de supersticiosos ritos y ceremonias. La enseñanza ideal de Dios, la «verdadera religión», es simplemente el conocimiento y la obediencia de Dios, y el amor al propio vecino. Invitando temerariamente a que se lo acusara de socianismo, Koerbagh negaba que Jesús fuera divino, y rechazaba todas las doctrinas trinitarias. Dios es uno, y su entidad consiste en ser la sustancia del universo. Este ser está compuesto de infinitos atributos, de los cuales solo conocemos dos: el pensamiento y la extensión. Como tal, Dios es idéntico a la naturaleza como sistema necesario y determinista. Los milagros, entendidos como desviaciones divinamente causadas de las leyes de la naturaleza, son por tanto imposibles⁶⁸.

En el aspecto político, Koerbagh era un demócrata radical: creía firmemente en las virtudes de una república secular y advertía de los peligros de la usurpación del poder político por parte de la Iglesia. En un panfleto publicado en 1664, presentaba la concepción que tenía De Witt de la república como una federación de provincias soberanas y autónomas, y argumentaba en favor de la subordinación de la autoridad religiosa a la civil⁶⁹.

Aunque Koerbagh era un intelectual erudito claramente influido por sus lecturas de los clásicos y de pensadores contemporáneos tales como Hobbes⁷⁰, es innegable el tinte spinozista de sus doctrinas. Koerbagh debió de haber estudiado escrupulosamente los manuscritos de la *Ética* y del *Tratado teológico-político* aun en fase de composición. Pero, desgraciadamente, no compartía las precauciones de Spinoza. Publicó el *Bloemhof* bajo su propio nombre y en holandés, exacerbando con ello los temores de las autoridades de que fuera mucho mayor el número de ciudadanos que leyieran el libro y fueran corrompidos por él, que si hubiera sido escrito en el más restringido latín académico. Luego intentó hacer lo mismo con *Una luz brillante en lugares oscuros*; pero el editor, Everardus van Eede, de Utrecht, suspendió la impresión al percibirse de la potencialidad de escándalo (y, por tanto, de peligro para él) que encerraba la obra que estaba confeccionando⁷¹. Su hermano Jan trató de convencer al impresor de que el libro contaba con la aprobación de

De Witt, pero esto no era seguramente más que una artimaña. El patrício De Witt no hubiera tenido nunca intención de aprobar públicamente las blasfemias de Koerbagh, y ni siquiera el republicanismo democrático de personas como Spinoza y Meyer. Si Koerbagh y sus aliados hubieran creído ver en el Primer Ministro y en otros regentes una inclinación hacia su causa política y religiosa –y puede asumirse con seguridad que Spinoza, al menos, no se hacía tales ilusiones– habrían estado absolutamente equivocados. El margen de actuación de De Witt era muy estrecho. Por una parte tenía que frenar los intentos de los *predikanten* de entrometerse en los asuntos de Estado, pero tampoco se podía permitir ignorarlos o polemizar con ellos. Ciertamente no iba a arriesgar su fortuna política –y quizás incluso su vida– por apoyar las opiniones extremas de aquellos radicales. Incluso a Pierre de la Court, más demócrata que De Witt, le hubieran resultado demasiado inmoderadas las ideas de Koerbagh⁷².

Van Eede no se dejó convencer por las afirmaciones de Jan y dio parte a las autoridades. El oficial de justicia de Utrecht confiscó inmediatamente los capítulos ya impresos y los envió a sus colegas de Amsterdam. Bajo la sospecha de haber sido uno de los autores del libro, Jan fue encarcelado el 10 de mayo. Adriaan huyó, pero fue finalmente arrestado el 18 de julio en Leiden –después de que «un excelente amigo» hubiese revelado su escondite previo pago de mil quinientos guilders– y conducido a Amsterdam encadenado en una carroza abierta. Los hermanos fueron interrogados a conciencia por un comité de oficiales municipales, con el estímulo y la plena cooperación del consistorio Reformado. Entre los interrogadores se encontraba Johan Hudde, el antiguo colega de Spinoza en investigación óptica y ahora uno de los magistrados de Amsterdam.

Las cuestiones planteadas a Adriaan durante aquel examen revelan que, aunque Spinoza solo había publicado hasta entonces los *Principios de la filosofía de Descartes*, junto con su apéndice metafísico, sus ideas sobre las Escrituras y sus opiniones políticas eran lo bastante conocidas como para haber llegado en 1668 a los oídos de los regentes de Amsterdam.

Adriaan Koerbagh, abogado y doctor en medicina, de Amsterdam, y de treinta y cinco años. Pregunta: ¿Había compuesto él una obra titulada *Een Bloemhof*? Respuesta: sí. Pregunta: ¿La escribió él solo? Respuesta: sí, no había tenido ayuda de nadie. Pregunta: ¿Le había ayudado el doctor (Abraham) van Berckel, otro amigo de Spinoza y el primero que tradujo al holandés en 1667 el *Leviatán* de Hobbes)? Respuesta: no, aunque no era imposible que éste hubiera hablado con alguien sobre el libro. Pero su hermano (Jan) no había leído el libro hasta que no estuvo completamente terminado e impreso. Con su permiso, Jan había corregido un capítulo, pero no era ninguno de los considerados provocativos. Pregunta: ¿Quién compartía sus opiniones? Respuesta: nadie, que él supiese. Y Adriaan añadió que no había hablado de ellos ni con Van Berckel, ni con ningún otro, ni siquiera con Spinoza o con su hermano [...] Admitía haber pasado algún tiempo con Spinoza, que había ido a su casa en diferentes ocasiones, pero que nunca había hablado con él de esta cuestión. Había compuesto el *Bloemhof* con la sola intención de enseñar a la gente a hablar un holandés correcto. Pregunta: ¿Qué significaba la palabra hebrea *shabunot*? Respuesta: no lo sé, y tendría que consultarla en el léxico de Buxtorf. El acusado admitía haber tenido relaciones con Van Berckel y otros, pero afirmaba que nunca habló de esta doctrina con Spinoza⁷³.

No sabemos cuándo, y ni siquiera con qué frecuencia, Koerbagh visitó a Spinoza en Voorburg. Cualquier evidencia de sus relaciones contenida en la correspondencia de Spinoza, y sobre todo las posibles cartas intercambiadas entre éste y cualquiera de los hermanos, fueron muy probablemente destruidas, por razones comprensibles, tras la muerte de Spinoza por sus propios amigos. Koerbagh había estado también en contacto con Van den Enden en 1662-63, como él mismo confesó en el curso de un interrogatorio que puso también de manifiesto que Koerbagh negaba la divinidad de Jesús y la virginidad de María. «Realmente no sabemos quién fue en verdad el padre de este Salvador (Jesús). Y por eso algunas gentes ignorantes han afirmado que era Dios, el Dios de la eternidad, y que un hijo del Dios de la eternidad nació de una virgen sin la intervención de ningún hombre. Pero estas tesis son también extrañas a las Escrituras y contrarias a la verdad». Se le preguntó entonces a

Koerbagh si él había hablado de estas cosas con Spinoza. «Res-
puesta: no [...] ni tampoco con su hermano. Pero confesó haber
visitado una o dos veces la casa de Van den Enden hacia cinco
o seis años»⁷⁴.

La investigación duró varias semanas. Jan, que permanecía encerrado en la prisión desde hacía más de seis semanas, fue liberado con una advertencia. Los jueces tuvieron que reconocer que Jan no era autor de ninguno de los tratados blasfemos. Uno de los magistrados observó que «en ausencia de reuniones o escritos públicos, en nuestro país no estamos tan particularmente preocupados por las opiniones que la gente tenga de la Iglesia»⁷⁵. Adriaan, por su parte, fue condenado el 29 de julio a diez años de cárcel, a los que seguirían otros diez en el exilio, y a pagar una multa de cuatro mil guilders. Fue una condena severa, aunque (gracias a la influencia de Hudde y otros) en todo caso mejor que la recomendada por uno de los miembros de la comisión: que se le negara el derecho a ser enterrado, que se le agujereara la lengua con un hierro candente y que fuera encarcelado durante treinta años, se le confiscaran todas sus propiedades y se arrojaran al fuego todos sus libros⁷⁶. Fue conducido a la sección más dura de la prisión de Amsterdam, usualmente reservada para los delincuentes más violentos que eran condenados a un trabajo realmente penoso. Siete semanas más tarde, enfermo a causa de su encarcelamiento, fue trasladado a Het Willige Rasphuis, otra cárcel de la ciudad cuyas condiciones de vida eran más tolerables y en la que también había una enfermería. Su salud inició un rápido y serio proceso de degradación como consecuencia de aquel confinamiento, y el 15 de octubre de 1669 moría Koerbagh –justamente un año después de haber sido sentenciado.

El tratamiento de Adriaan Koerbagh por parte de los magistrados y de las autoridades eclesiásticas –que según Spinoza no había sido más que una peligrosa confabulación de elementos seculares y sectarios– le dio a éste el ímpetu necesario para poner punto final a su *Tratado teológico-político* y prepararlo para su publicación. Había venido trabajando sobre él al menos desde hacía tres años y medio. Durante aquel tiempo había asistido al arresto de dos amigos suyos por las autoridades políticas,

uno de los cuales había muerto en la celda de la prisión. Hacia finales de 1668, casi toda la energía de Spinoza se orientó a la preparación del tratado sobre la religión y el estado –en aquel momento un tema de máxima importancia, a su entender, tanto pública como personal.

Spinoza no debió hacerse ninguna ilusión respecto a la recepción que encontrarían sus ideas, y por ello se cuidó de tomar las precauciones necesarias tanto para sí como para su editor. La primera edición del *Tratado teológico-político*, aunque publicada en Amsterdam por Jan Rieuwertsz entre finales de 1669 y comienzos de 1670, llevaba en su portada un falso editor y un falso lugar de publicación: «en Hamburgo, por Heinrich [Henricum] Künraht». El nombre del autor no apareció en absoluto. Semejantes medidas no eran irrazonables, sobre todo teniendo en cuenta que el consistorio Reformado, tras haber sido alertado de que en Amsterdam se estaban publicando ciertas obras blasfemias y heréticas, tenía vigilada muy estrechamente en 1669 la librería y la imprenta de Rieuwertsz⁷⁷. Spinoza pudo haber permanecido en Amsterdam durante un largo tiempo para supervisar la edición de la obra, aunque tenía plena confianza en la profesionalidad y el juicio de su amigo el impresor, que estaba bien informado y se mostraba comprensivo con sus ideas.

El subtítulo del libro aclaraba la naturaleza del proyecto de su autor y su relevancia para el contexto político de entonces: «En que se demuestra que la libertad de pensamiento filosófico no solo es compatible con la piedad y la paz del estado, sino que es imposible destruirla sin destruir al mismo tiempo esa paz y esa piedad». La intención última de Spinoza es la de suprimir el poder político que ejercen en la República las autoridades religiosas. Porque es «la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores», como le decía a Oldenburg, lo que más amenaza a la libertad de «expresar lo que pensamos»⁷⁸. Si Spinoza no podía transformar a los Países Bajos en el tipo de república democrática que para él era la mejor y más natural forma de gobierno, sí podía al menos ayudar a asegurar que siguieran permaneciendo fieles a la tradición de tolerancia y principios constitucionales seculares que los habían sostenido desde el momento mismo de su independencia. La clave para disminuir la influencia de los clérigos que justifican sus abusos

apelando a la santidad de un cierto libro que contiene la palabra de Dios, está en demostrar la verdadera naturaleza de las Escrituras y de su mensaje, en eliminar los «supersticiosos ornamentos» de la religión popular, y en defender los principios ideales del gobierno político sobre la base de las condiciones originales que propiciaron primeramente el surgimiento de la sociedad civil.

Era éste un proyecto para el que Spinoza estaba particularmente preparado –mejor, sin duda, que ningún otro filósofo de su época, dada su familiaridad con los mundos de la enseñanza de los Judíos y los Gentiles–. La tarea requería tanto una experiencia en la exégesis bíblica como una comprensión muy sofisticada de la teoría política. Spinoza poseía absolutamente la primera, no solo por su antiguo y profundo conocimiento del hebreo, de la Torah y de la tradición rabínica, sino también por su familiaridad con los textos filosóficos judíos clásicos y contemporáneos, desde la *Guía de perplejos* de Maimónides hasta el *Conciliador* de Menasseh. Y desde sus días en Amsterdam bajo la tutela de Van den Enden no había cesado de estudiar a los pensadores políticos más importantes de los siglos XVI y XVII, tales como Maquiavelo y Hugo Grotius. En los años 1660 completó esta histórica educación política con las obras recién publicadas de Hobbes (tanto el *Leviatán*, en su versión holandesa de 1667 y en la latina de 1668, como el *De Cive*), de De la Court y de otros.

Pese a las obvias diferencias en estilo y tema, hay una continuidad esencial entre el *Tratado teológico-político* y la *Ética*. De hecho, la metafísica, la teología y la ética de su tratado llamado *Ética* son el fundamento –a veces explícitamente invocado– de las tesis políticas, morales y religiosas del *Tratado*. Cuando discute, por ejemplo, la «elección» por parte de Dios del pueblo hebreo en el *Tratado*, Spinoza dice:

Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable de la Naturaleza o el encadenamiento de las cosas naturales. Hemos dicho más arriba y hemos demostrado en otro lugar, que las leyes universales de la naturaleza, con arreglo a las cuales todo se hace y todo se determina, no son otra cosa que los

eternos decretos de Dios, que son verdades eternas, en que va siempre envuelta la necesidad absoluta. Por consiguiente, decir que todo se hace por las leyes de la naturaleza o por decreto y gobierno de Dios, es decir exactamente la misma cosa⁸⁰.

El *Tratado* participa también de la imagen «meramente filosófica» y antiantropomórfica de Dios que aparece en la *Ética*: «[Moisés] se representó a Dios como su legislador, o su rey, aunque todos estos atributos no pertenecen sino a la naturaleza humana, y están bien distantes de la divina»⁸¹; y por la concepción expuesta en la *Ética* de la felicidad humana y de la bienaventuranza como cuestión de comprensión de la naturaleza y, en consecuencia, de amor intelectual de Dios. («Todo lo que existe en la naturaleza, considerado en su esencia y en su perfección, envuelve y expresa el concepto de Dios; de donde resulta que a medida que conocemos mejor las cosas naturales, adquirimos de Dios un conocimiento más grande y más perfecto»)⁸². El *Tratado* presenta muchas de las ideas de la *Ética* en forma no geométrica –con lo cual lo hace más accesible– e introduce a veces detalles que la otra obra omite⁸³.

Spinoza comienza el tratado alertando a sus lectores, mediante una especie de «historia natural de la religión», contra aquellas supersticiosas creencias y conductas que los clérigos, jugando con las habituales emociones de los hombres, fomentan entre sus fieles. La persona que se guía por el miedo y la esperanza, las principales emociones de una vida dedicada a la conquista de ventajas temporales, adopta, frente a los vaivenes de la fortuna, comportamientos calculados para asegurarse los bienes que desea. De aquí las plegarias, los actos de adoración, el ofrecimiento de objetos votivos, los sacrificios, las promesas y toda clase de rituales imaginados por la religión popular. Pero las emociones son tan inestables como los objetos que las ocasionan, y por ello las supersticiones fundadas en estas emociones están sujetas a fluctuaciones. Los ambiciosos y egoístas clérigos hacen cuanto pueden por estabilizar esta situación y darle alguna permanencia a esas creencias y conductas. «Se ha puesto un gran cuidado en rodear a la religión, verdadera o falsa, de un gran aparato o de un culto pomposo para darle una gravedad constante que inspire a todos un profundo respeto»⁸⁴. Los lí-

deres religiosos se ven generalmente ayudados en sus propósitos por la autoridad civil, que amenaza con castigar por «sección» toda desviación de la ortodoxia teológica. El resultado es una religión estatal que no tiene el menor fundamento racional, sino que es un mero «respeto eclesiástico» compuesto de adulación y misterio, que tiene poco que ver con un verdadero culto a Dios.

La solución a este estado de cosas está, según Spinoza, en examinar nuevamente la Biblia para encontrar en ella las doctrinas de la «verdadera religión». Solo entonces seremos capaces de delimitar con exactitud lo que hay que hacer para mostrar un verdadero respeto hacia Dios y alcanzar así la bienaventuranza. Esta actitud reducirá el dominio de las autoridades religiosas sobre nuestras vidas físicas, intelectuales y emocionales, e instaurará de nuevo una relación adecuada y saludable entre el estado y la religión. El análisis riguroso de la Biblia es especialmente importante para mostrar que la libertad de filosofar –esencialmente, la libertad de pensamiento y de lenguaje– no es perjudicial para la piedad. Si se puede demostrar que las Escrituras no son una fuente de «verdades naturales», sino solo las portadoras de un único y simple mensaje moral («Ama a tu prójimo»), entonces la gente comprenderá que «la fe está separada de la filosofía». Lo que Spinoza pretende mostrar es que solamente el mensaje moral –y no las palabras o la historia de las Escrituras– da su carácter sagrado a un escrito que de otro modo sería meramente un documento humano. La Biblia solo enseña «obediencia [a Dios]», no conocimiento. De este modo, filosofía y religión, razón y fe, habitan dos esferas distintas y exclusivas, y ninguna debería penetrar en el dominio de la otra. La libertad de filosofar y de especular puede por tanto ser garantizada sin daño alguno para la verdadera religión. De hecho, esta libertad es esencial para la paz pública y la piedad, puesto que la mayoría de los disturbios civiles tienen su origen en disputas sectarias. El peligro real para la república viene de aquellos que adoran, no a Dios, sino a ciertas palabras escritas en una página: «Se dirá que, aunque la ley divina esté grabada en los corazones, la Escritura no deja en lo más mínimo de ser la Palabra de Dios, y por lo tanto no es lícito decir ya de la Escritura que está truncada y desfigurada, como no sería lícito

decir tales cosas de la Palabra de Dios. Pero mucho me temo, por el contrario, que los que tanto insisten en esto estén llevando su piedad demasiado lejos y transformando la religión en superstición y que, fijándose en simulacros e imágenes, estén venerando el papel y el tintero en lugar de adorar la Palabra de Dios»⁸⁴.

De una lectura adecuada y propiamente informada de la Escritura resultan evidentes una serie de cosas. En primer lugar, los profetas no eran personas de un excepcional talento intelectual –es decir, no eran filósofos naturalmente dotados–, sino simplemente individuos muy piadosos, y hasta moralmente superiores, con una imaginación muy viva. Eran capaces de percibir la revelación de Dios a través de sus facultades imaginativas por la vía de las palabras o de unas figuras reales o imaginarias. Y esta capacidad les permitía captar lo que está más allá de las fronteras del intelecto. Por otra parte, el contenido de una profecía varía de acuerdo con la constitución física, los poderes imaginativos y las opiniones o los prejuicios particulares del profeta. De lo cual se sigue que, aunque la profecía tenga sus orígenes en el poder de Dios –y en este respecto no hay, en el esquema metafísico de Spinoza, ninguna diferencia con cualquier otro suceso natural–, esa particularidad no proporciona ningún conocimiento privilegiado de los fenómenos naturales o espirituales. Los profetas no tienen que ser necesariamente infalibles cuando tratan de cuestiones del intelecto, cuando hablan de filosofía, de historia o de ciencia; ni sus pronunciamientos establecen parámetros sobre lo que habría que creer o rechazar del mundo natural sobre la base de nuestras facultades racionales.

¿Qué cosa más clara, por ejemplo, que la opinión de Josué, y tal vez la del que ha escrito su historia, sobre el movimiento del sol alrededor de la tierra, la inmovilidad de ésta, y la detención de aquél en su camino? Pues sin embargo, algunas personas que se niegan a reconocer que pueda cumplirse cambio alguno de los cielos, interpretan esta narración de tal modo, que no se encuentra en ella nada semejante a tal interpretación; otros, que son mejores filósofos, sabiendo que la tierra se mueve, y que el sol, por el contrario, está inmóvil, es decir, que no gira

alrededor de la tierra, han malgastado sus fuerzas en encontrar esta doctrina en la Escritura, y a despecho de la Escritura misma. Ciertamente, admiro a tales comentaristas. Pero, preguntaría yo, ¿estamos obligados a creer que el soldado Josué fue un hábil astrónomo, que este milagro no pudo serle revelado, o que la luz del sol no pudo permanecer más tiempo del ordinario sobre el horizonte, sin que Josué supiera la causa? Las dos hipótesis me parecen igualmente ridículas, y yo prefiero suponer simplemente que Josué ignoraba la causa de aquel día tan prolongado; que creyó, como la turba que lo rodeaba, que el sol realizaba un movimiento diurno alrededor de la tierra; que aquel día se detuvo durante algún tiempo, y que ésta era la causa que lo había prolongado, sin observar que, en aquella época del año, la cantidad extraordinaria de hielo acumulada en la atmósfera podría producir una refracción más fuerte que de ordinario⁸⁵.

Spinoza ofrece una explicación también deflacionista de la pretendida elección por parte de Dios del pueblo hebreo, que se apoya en el «infantilismo» de basar la propia felicidad en el carácter único de los regalos que se reciben; en el caso de los israelitas, este regalo único sería el sentirse elegidos entre todos los pueblos. De hecho, los antiguos hebreos no superaban a otras naciones en sabiduría o en su proximidad a Dios. No eran ni intelectual ni moralmente superiores a otros pueblos. Eran «elegidos» solamente en el sentido de su eficiente organización social y su buena fortuna política. Dios (o la Naturaleza) les dio un conjunto de leyes que ellos obedecieron, con el resultado natural de que su sociedad estuvo bien estructurada y su gobierno autónomo perduró durante mucho tiempo. Su elección fue por tanto temporal y condicionada, y para el siglo xvii hacía ya mucho tiempo que su reino había desaparecido. De este modo, podía afirmar Spinoza: «No deben, pues, imaginar hoy los judíos que tienen ventaja alguna sobre el resto de las naciones»⁸⁶. Spinoza rechaza por tanto el particularismo que para muchos –incluyendo a los rabinos sefardíes de Amsterdam– era esencial al judaísmo. La verdadera piedad y la bienaventuranza son de alcance universal y accesibles a todo el mundo, sea cual sea su credo confesional.

Cuestión central para el análisis que realiza Spinoza de la religión judía –aunque es aplicable a cualquier otra religión– es la distinción entre lo que es la ley divina y las leyes relativas al ceremonial. La ley de Dios ordena solamente el conocimiento y el amor de Dios y las acciones requeridas para alcanzar estos fines. Este amor debe brotar, no del temor a posibles castigos o de la esperanza de algún premio, sino únicamente de la propia bondad de su objeto. Pero esa ley divina *no* requiere ritos o ceremonias particulares tales como sacrificios o cortapisas alimenticias, ni la observación de festividades. Los seiscientos trece preceptos de la Torah no tienen nada que ver con la verdadera bienaventuranza ni con la virtud. Aquellos preceptos fueron dirigidos a los hebreos exclusivamente con el propósito de que pudieran gobernarse por sí mismos en un estado autónomo. Las leyes sobre las ceremonias les ayudaron a preservar su reino y asegurar su prosperidad, mas solo eran válidas mientras durase aquella entidad política. No ligaban a todos los judíos bajo todas las circunstancias. De hecho, fueron leyes insituidas por Moisés obedeciendo a una razón puramente práctica: que la gente cumpliera con su deber y no siguiera cada uno el camino que se le antojara.

Moisés, por virtud divina y por orden divina, introdujo la religión en el gobierno; de este modo, el pueblo cumplía su deber por devoción y no por miedo. También colmó a los judíos de beneficios, y les hizo en nombre de Dios las más brillantes promesas. [...] Así se ve que el objeto de las ceremonias fue que los hombres no actuaran nunca por su propia voluntad, sino por la de otro, y que cada uno de sus pensamientos y de sus acciones fuese un testimonio de que no dependían de sí mismos, sino de un poder extraño⁸⁷.

Esto es aplicable no solo a los ritos y prácticas del judaísmo, sino a las ceremonias externas de todas las religiones. Ninguna de estas actividades tiene nada que ver con la verdadera felicidad o la piedad; pero sirven para controlar la conducta del pueblo y para preservar una sociedad concreta.

Una función similar, práctica, es la que cumplen los relatos de milagros. La Escritura habla en un lenguaje diseñado de tal

manera que pueda afectar a la imaginación del hombre común y fuerce su obediencia. En lugar de recurrir a las causas reales y naturales de todos los sucesos, los escritores y predicadores narran a veces las cosas de manera calculada para despertar la devoción de la gente, en particular la de los individuos incultos. «Si la Escritura describiera la caída de un imperio en el estilo adoptado por los historiadores políticos, la gente ordinaria no se sentiría conmovida». Sin embargo, estrictamente hablando, los milagros –entendidos como desviaciones del curso ordinario de la naturaleza, causadas por poder divino– son imposibles. Todo suceso, por extraordinario que sea, tiene una causa y una explicación naturales. «Nada sucede en la naturaleza que no sea causado por sus leyes».

Esto no es, en el fondo, más que una consecuencia de las doctrinas metafísicas de Spinoza. Tal como son tradicionalmente concebidos, los milagros requieren una distinción tajante entre Dios y la naturaleza, cosa que la filosofía de Spinoza niega por principio. Por otra parte, el orden de la naturaleza es inviolable en la medida en que la secuencia de los sucesos de la naturaleza es una consecuencia necesaria de los atributos de Dios.

Las leyes universales de la naturaleza son los decretos mismos de Dios que resultan necesariamente de la perfección de la naturaleza divina. Nada, pues, se produce en el universo que sea un fenómeno contrario a las leyes de la naturaleza, porque sería contrario igualmente al decreto divino, a la inteligencia y a la naturaleza divinas. Si Dios obrase contra las leyes de la naturaleza, obraría contra su propia esencia, lo que es el colmo del absurdo⁸⁸.

Hay ciertamente «milagros», en el sentido de sucesos cuyas causas naturales nos son desconocidas, y que nosotros atribuimos por tanto a un Dios sobrenatural; pero esto es retrotraerse nuevamente a la superstición, «el peor enemigo de todo conocimiento verdadero y de toda moralidad genuina».

Al analizar la profecía en términos de viveza de imaginación, la elección judía como acierto político, la legislación sobre las

ceremonias como una especie de instrumento social y político, y la creencia en los milagros como ignorancia de las operaciones necesariamente causales de la naturaleza, Spinoza naturaliza (y, por tanto, desmitifica) algunos de los elementos más fundamentales del judaísmo y de otras religiones, a la vez que echa por tierra los cimientos de sus ritos externos y supersticiosos. Con ello reduce la fundamental doctrina de la piedad a una fórmula simple y universal, naturalista, que implica amor y conocimiento. Este proceso de naturalización alcanza su máxima expresión cuando Spinoza se dedica a considerar la autoría y la interpretación de la Biblia misma. Las ideas de Spinoza sobre la Escritura son, sin discusión, las tesis más radicales del *Tratado*, y explican la saña que contra él proyectaron sus contemporáneos. Otros antes que él habían sugerido que Moisés no era el autor de todo el Pentateuco; pero nadie había llevado esta afirmación hasta el extremo que lo hizo Spinoza, ni había defendido sus tesis con tanta valentía y amplitud. Tampoco se había atrevido nadie a extraer de su estudio las conclusiones sobre el estatuto, el significado y la interpretación de las Escrituras a las que Spinoza llegó⁸⁹.

Spinoza niega que Moisés escribiera toda, y ni siquiera la mayor parte, de la Torah. Las referencias a Moisés que aparecen en el Pentateuco están en tercera persona; la narración de su muerte y, en particular, de los sucesos que siguieron a su muerte, y el hecho de que algunos lugares sean citados por los nombres que no tenían aún en los tiempos de Moisés, «no admiten dudas» de que los escritos comúnmente conocidos como «los Cinco Libros de Moisés», fueron escritos por alguien que vivió bastantes generaciones después que él. Moisés sí compuso con seguridad algunos libros de historia y de leyes; y los remanentes de aquellos escritos perdidos en el tiempo figuran aún en el Pentateuco; pero, tal como la encontramos ahora, la Torah, al igual que los otros libros de la Biblia Hebrea (los libros de Josué, de los Jueces, de Samuel, y de los Reyes), no fueron escritos ni por los individuos cuyos nombres figuran como autores ni por ninguna persona que aparezca en ellos. Spinoza sostiene que todos los libros fueron compuestos por un solo historiador (probablemente Ezra) que vivió muchos siglos después de que ocurrieran los sucesos narrados. Ezra fue la figura

principal en una época posterior al exilio, que reunió todos los escritos existentes y compuso con ellos una única narrativa. El trabajo de Ezra fue posteriormente terminado y suplementado por la labor editorial de otros. Lo que ahora poseemos no es, por tanto, sino una compilación —más bien deslavazada, fortuita, y «mutilada»— de todo aquello.

Cualquier observador puede comprobar fácilmente que todo en estos cinco libros, preceptos y relatos, está escrito confusamente y sin orden, que no se observa la sucesión de los tiempos, que las narraciones mismas se repiten algunas veces, y a menudo con grandes diferencias; en una palabra, que esta obra solo es una reunión confusa de materiales para que posteriormente pudieran ser más fácilmente examinados y más bellamente redactados⁹⁰.

En cuanto a los libros de los Profetas, su origen es incluso posterior, ya que su material fue compilado (o «apilado», según Spinoza) por un cronista o escriba en una fecha quizá tan tardía como la del período del Segundo Templo. Su introducción en el canon de las Escrituras no tuvo lugar hasta el siglo II a.C., cuando los fariseos seleccionaron una serie de textos entre otros muchos. Puesto que la transmisión de todo aquel material fue un proceso histórico, que comportaba la manipulación de unos escritos de origen humano durante un largo período de tiempo y con la intervención de numerosos escribas, y dado además que la decisión de incluir algunos libros pero no otros fue tomada por seres humanos ordinarios y falibles, hay buenas razones para creer que una parte significativa del texto del «Antiguo Testamento» está corrompida.

Spinoza se movía dentro de una tradición no especialmente novedosa. La tesis de que Moisés no era el autor de todo el Pentateuco había sido ya adelantada en el siglo XII por Ibn Ezra, en su comentario al Deuteronomio. Un comentario en el que argumentaba, por ejemplo, que Moisés no pudo haber escrito el relato de su propia muerte. Spinoza conocía y admiraba los escritos de Ibn Ezra, y nadie duda de que sus opiniones sobre la autoría de la Torah acusaban la influencia de estos escritos. Pero también conocía la obra más reciente de Isaac La Peyrère

llamada *Pre-Adamitae*, en la que el calvinista milenarista francés cuestionaba no solo la autoría Mosaica de la Biblia, sino también la fiabilidad del proceso de transmisión, y por tanto el rigor de los textos bíblicos. Samuel Fisher, el líder cuáquero de la comunidad de Amsterdam, publicó en 1660 *La alarma rústica de los rabinos*. La Escritura, insistía Fisher, es un documento histórico, un texto escrito por seres humanos, y por ello no debe ser confundido con la Palabra de Dios, que es ahistorical y eterna. La contribución de Moisés fue simplemente la de haber iniciado el proceso de fijar en la escritura el mensaje de Dios. Fisher expresaba sus dudas sobre la autenticidad de lo que se presenta como Sagrada Escritura. Los libros que poseemos son en realidad copias de copias de copias, y todas ellas han pasado por numerosas manos. Durante el largo proceso de transmisión deben haberse deslizado en los textos numerosas alteraciones y omisiones que ahora los hacen claramente corruptos. Spinoza no leía inglés, pero su posible conexión personal con Fisher en Amsterdam a finales de los años 1650 podría explicar la influencia que las opiniones de Fisher pudieron ejercer sobre él. Finalmente, está el filósofo inglés Thomas Hobbes, quien en su *Leviatán* –sin la menor duda estudiado a conciencia por Spinoza– insiste en que la mayor parte de los libros atribuidos a Moisés fueron escritos en realidad bastante tiempo después, aunque Moisés compuso algo de lo que en ellos aparece⁹¹.

Aun así, negar a Moisés la autoría de la Biblia seguía siendo una opinión sumamente heterodoxa. Spinoza observaba que «se cree casi universalmente que el autor [del Pentateuco] es Moisés», y sabía perfectamente que el rechazo de este dogma podía atraer sobre él la condena inmediata de las autoridades religiosas. Pero en 1670 no era nada novedoso sostener que Moisés no era el autor de toda la Torah, ni sugerir que la Escritura había sido compuesta por seres humanos y transmitida a través de un proceso histórico falible. Lo que era realmente radical e innovador por parte de Spinoza consistía en su insistencia sobre la importancia que este hecho tenía para el modo en que debían ser leídas e interpretadas las Escrituras. Spinoza se sentía consternado ante la adoración de la Escritura en sí misma, ante la reverencia accordada a las palabras en lugar de al mensaje que pretendían transmitir. Si la Biblia es un instrumento his-

tórico, y por tanto natural, tiene que ser tratado como cualquier otra obra de la naturaleza. El estudio de la Escritura, o la hermenéutica bíblica, debería proceder del mismo modo en que lo hace el estudio de la naturaleza o ciencia natural: reuniendo y evaluando los datos empíricos, es decir, examinando el «libro» en sí mismo guiándose por sus principios generales:

Sostengo que el método de interpretar la Escritura no solo no difiere del método de interpretar la naturaleza, sino que uno y otro son perfectamente iguales. Así como el método de interpretar la naturaleza consiste en trazar ante todo una historia fiel de sus fenómenos, desde los cuales, por datos ciertos, llegamos a la definición de las cosas naturales, así, para interpretar la Escritura, es necesario comenzar por una historia exacta, y desde ésta también, apoyado en datos y principios ciertos, penetrar por legítimas consecuencias, en el pensamiento de los que la escribieron. De este modo (es decir, no sirviéndose de ningún otro principio ni de más datos para la interpretación de la Escritura y de sus pasajes que aquellos que están contenidos en su historia) puede uno sentirse perfectamente a salvo de todo error, y de discurrir con tanta seguridad sobre aquellas cosas que superan a nuestra inteligencia como de estas obras que conocemos por la razón natural⁹².

Así como el conocimiento de la naturaleza tiene que buscarse en la naturaleza misma, el conocimiento de la Escritura –la aprehensión de su sentido oculto– tiene que ser buscado solo en la propia Escritura. Spinoza se alinea en este punto con la postura de Maimónides en su *Guía de perplejos*⁹³. El gran rabino del siglo XII, tan racionalista como Spinoza, había sostenido que descifrar el significado de la Escritura consistía en descubrir el modo en que ésta era consistente con la razón. Puesto que la Escritura era el Mundo de Dios, su sentido profundo debía coincidir con la verdad. Es decir, que si la interpretación literal de algún pasaje no podía ser aceptada como verdadera, entonces había que rechazar el sentido literal en favor de un sentido figurado. La Biblia, por ejemplo, habla en ocasiones de partes corporales divinas; pero la razón nos dice que un Dios que es inmaterial y eterno no tiene cuerpo. Por tanto, toda referencia

en la Escritura a los pies o las manos de Dios debe ser leída de manera metafórica⁹⁴.

Pero, para Spinoza, también este tipo de exégesis es ilegítimo en la medida en que tiene que rebasar la Escritura misma –hasta una cierta medida de racionalidad o verdad– para poder interpretarla. «La cuestión sobre si Moisés pensaba que Dios era o no era fuego, no consiste en averiguar si esta doctrina es o no conforme a la razón, sino tan solo en si estaba o no estaba conforme con las demás opiniones de Moisés»⁹⁵. Conviene pues distinguir entre el significado de la Escritura, que es el sentido que tiene cuando se la interpreta, y lo que es filosófica o históricamente verdadero. Una gran parte de lo que las Escrituras dicen no es, de hecho, verdadero. Las Escrituras no son de ningún modo fuente de conocimiento, y menos aún de conocimiento sobre Dios, los cielos, ni siquiera la naturaleza humana. Dicho en otras palabras, la Escritura no es filosofía, y por ello los principios de la razón no deben ser la única guía para su interpretación. El mensaje moral que encierran las Escrituras concuerda, ciertamente, con la razón en el sentido de que nuestras facultades racionales lo aprueban. Pero el *hecho* de que las Escrituras enseñen tal mensaje solo puede ser descubierto mediante el método «histórico».

La aplicación de ese método para descubrir lo que los escritores de la Biblia pretendían enseñar requiere toda una batería de conocimientos lingüísticos, históricos y textuales. Es necesario conocer el lenguaje en el que la Escritura está escrito, el hebreo, así como también la vida, el tiempo, e incluso los «prejuicios» de sus autores y la naturaleza de sus audiencias. Solamente colocando el libro en su contexto personal e histórico cabe esperar poder descifrar lo que el escritor intentaba comunicar.

Nuestro estudio histórico debe referir [también] la variada fortuna de todos los libros de los profetas cuya memoria ha llegado hasta nosotros; además de la vida, costumbres y estudios de cada uno de los autores de los libros, quiénes fueron, en qué ocasión, por qué y en qué idioma compusieron los libros; por último, la suerte de cada libro, el modo en que fue prime-
ramente aceptado, las manos en las que fue cayendo sucesiva-

mente, las interpretaciones diversas que de él se han dado, por consejo de quién fue colocado entre los libros sagrados y cómo, para concluir, todas esas obras que hoy reconocemos como de origen divino fueron reunidas en un solo cuerpo. Todo esto debe estar contenido en el análisis histórico de las Escrituras. Para distinguir, en efecto, los pensamientos que tienen carácter de ley de aquellos que encierran simplemente una enseñanza moral, es necesario conocer la vida, el carácter y los intereses del escritor; pues cuanto mejor conocemos el temperamento de una persona, con tanta más facilidad podemos explicarnos sus palabras⁹⁶.

Una de las consecuencias de estas ideas de Spinoza es que la interpretación de las Escrituras está abierta a cualquier persona que posea el deseo y la inteligencia necesaria para adquirir los instrumentos adecuados. Hay sin duda obstáculos de índole diversa incluso para los eruditos más preparados (el fragmentario conocimiento del hebreo en el siglo XVII; las inherentes ambigüedades de su alfabeto, de su vocabulario, de su gramática, y la dificultad de reconstruir rigurosamente la historia que rodeaba unos escritos tan antiguos); sin embargo, Spinoza insiste constantemente en que su método de interpretación de las Escrituras «no requiere más ayuda que la de la razón natural». No hay necesidad alguna de extensos y complejos comentarios o de intermediarios autorizados tales como sacerdotes, rabinos, o pastores. «Puesto que, residiendo en cada uno de nosotros este derecho de interpretar las Escrituras, la única regla que goberna tal interpretación es la luz natural común a todos los hombres, y no ninguna otra luz sobrenatural, ni ninguna autoridad externa»⁹⁷.

Cuando se interpreta adecuadamente, el mensaje universal que transmiten las Escrituras es una regla moral muy simple: «Conocer y amar a Dios, y amar al prójimo como a uno mismo». Éste es el mundo *real* de Dios y el fundamento de la verdadera piedad, que se sigue conservado incorrupto en un texto incompleto, estropeado y corrupto. La lección no implica ninguna doctrina metafísica sobre Dios o la naturaleza, ni requiere ningún sofisticado entrenamiento en filosofía. El objetivo de las Escrituras no es el de impartir conocimiento, sino el de

forzar a la obediencia y regular nuestra conducta. «La doctrina de las Escrituras no contiene especulaciones sublimes ni razonamientos filosóficos, sino cosas sumamente sencillas que están al alcance del entendimiento más limitado»⁹⁸. Spinoza sostiene que tampoco la familiaridad con las Escrituras es de hecho necesaria para la piedad y la bienaventuranza, pues el mensaje que ellas nos transmiten puede ser conocido por la sola fuerza de nuestras propias facultades racionales, aunque con gran dificultad para la mayoría de la gente. «Aquel que, sin conocer [estos escritos], no deja de saber por la luz natural que existe un Dios, ni de ser ilustrado sobre otras verdades que recordamos a cada momento, si lleva constantemente una vida regulada por la razón, será perfectamente dichoso»⁹⁹.

De todo esto se sigue que los mandamientos prácticos que propiamente pertenecen a la religión son los únicos necesarios para cumplir con el precepto moral e «inculcar en nuestros corazones el amor al prójimo». Todo lo demás, como el rabino Hillel dijo, son meros comentarios. «A la fe católica, por consiguiente, pertenecen tan solo aquellos preceptos que son exigidos necesariamente por la obediencia de Dios, y sin los cuales esta obediencia es absolutamente imposible [...] Todo el culto de Dios y su obediencia consiste únicamente en la caridad y la justicia, o sea en el amor (de Dios y) del prójimo». En cuanto a los otros dogmas, «cada uno, puesto que es quien mejor se conoce a sí mismo, debe pensar en los que crea mejores para ejercitarse en el amor a la justicia»¹⁰⁰.

Aquí se encuentra el núcleo de la defensa spinoziana de la tolerancia, de la libertad de filosofar y de la libertad de expresión religiosa. Al reducir el mensaje central de la Escritura –y el contenido esencial de la piedad– a una simple máxima moral (máxima que está libre de toda doctrina especulativa o práctica ceremonial superfluas), y al despojar a los escritos sagrados de la misión de tener que transmitir verdades filosóficas específicas o de prescribir (o proscribir) una variedad de conductas obligatorias, Spinoza ha demostrado a la vez que la filosofía es independiente de la religión y que la libertad del individuo para interpretar la religión tal como él deseé puede ser mantenida sin detrimento alguno de la piedad.

En cuanto a lo que Dios, modelo de la verdadera vida, pueda ser: fuego, luz, pensamiento, espíritu, etc., es una cuestión irrelevante para la fe. Como lo es también preguntarse si el hecho de ser ejemplo de la verdadera vida se debe a su ánimo justo y misericordioso o si, puesto que todas las cosas son y obran a través de él, nosotros también entendemos y vemos por él todo lo que es verdadero, bueno y justo. Sobre estas cuestiones, carece de importancia lo que cada uno crea. Tampoco importa para la fe que alguien crea que Dios es omnipresente en potencia o en esencia, si dirige las cosas por su libre voluntad o por necesidad de su naturaleza, si prescribe las leyes como un principio o las enseña como verdades eternas, si el hombre obedece a Dios por su libre albedrío o por necesidad de una ley divina, y en fin, si los premios a la bondad y los castigos a la maldad son naturales o sobrenaturales. La opinión que uno tenga sobre estas y otras cosas semejantes no influye sobre la fe, siempre que tal libertad de creencia no desemboque en la admisión de una gran licencia o pecado, o menoscabe la obligación de obedecer a Dios. Ciertamente, cada uno [...] debe acomodar todos estos dogmas de la fe a su propio entendimiento, e interpretarlos de la manera en que le resulte más fácil entenderlos y aceptarlos con más confianza y convicción¹⁰¹.

La fe y la piedad no pertenecen a la persona que posea el argumento más racional sobre la existencia de Dios o el conocimiento filosófico más profundo de sus atributos, sino a la persona «que encarne mejor las obras de la justicia y la caridad».

La versión de la religión que ofrece Spinoza tiene claras ramificaciones políticas. Tras su decisión de escribir el *Tratado* hubo siempre una agenda quasi política, puesto que su ataque iba dirigido contra la intromisión en política de las autoridades religiosas. Pero también aprovechó con él la oportunidad de ofrecer una presentación más directa y detallada de una teoría general del estado que, en aquella época, y en el manuscrito de la *Ética*, solo podía ser presentada en forma esquemática¹⁰². Un examen así de la verdadera naturaleza de la sociedad política es particularmente importante para su argumento de la libertad intelectual y religiosa, porque Spinoza debe mostrar que tal libertad no es solo compatible con el bienestar político, sino que es esencial para él.

En la *Ética* el egoísmo individual se presenta en un contexto prepolítico –el llamado estado de naturaleza, una condición universal en la que no hay ley, ni religión, ni bondad o maldad moral– como el derecho que tiene todo individuo a hacer todo lo que pueda para preservarse a sí mismo. «Cualquiera que se considere bajo el imperio de la naturaleza, tiene derecho a desear cuanto le parezca útil, sea por la sana razón, sea por el ímpetu de las pasiones, y le es permitido arrebatarlo de cualquier manera, sea con la fuerza, con engaños, con ruegos o por todos los medios que juzgue fáciles, y por consiguiente tener como enemigo a todo aquel que quiera impedir que satisfaga sus deseos»¹⁰³. Naturalmente, ésta es una condición insegura y peligrosa para vivir bajo ella. En frase famosa de Hobbes, la vida en estado de naturaleza es «solitaria, pobre, grosera, brutal y corta»¹⁰⁴. Como criaturas racionales que somos, no tardamos mucho en comprender que sería bastante mejor para nosotros, incluso desde una perspectiva simplemente egoísta, concertar un acuerdo entre todos los hombres para renunciar a nuestros deseos contrapuestos y a la desenfrenada búsqueda del propio interés: en suma, que nos interesaría mucho más vivir bajo la ley de la razón que bajo la ley de la naturaleza. Y por ello consentiríamos en traspasar a un soberano nuestro natural derecho y poder de hacer lo que se nos antojase para satisfacer nuestros intereses. Ese soberano –tanto si se trataba de un solo individuo (en cuyo caso el tipo de Estado resultante sería una monarquía), o de un pequeño grupo de individuos (una oligarquía), o de un entero cuerpo político (una democracia)– sería absoluto e ilimitado en el alcance de sus poderes, y estaría encargado de mantener el acuerdo entre todos los miembros de la sociedad, principalmente utilizando el temor a las consecuencias que se seguirían de la ruptura del «contrato social».

La obediencia al soberano no atenta contra nuestra autonomía, pues al seguir los mandatos de éste estamos obedeciendo a una autoridad que nosotros mismos hemos elegido libremente y cuyas órdenes no tienen otro objeto que el de nuestro propio interés racional.

Quizá pensará alguno que con este razonamiento hacemos a los súbditos siervos, porque juzgará que es siervo el que obra

por mandato, y libre el que obra a su antojo, lo cual no es absolutamente verdadero. Realmente, aquel que se deja arrastrar por sus deseos y no puede ver ni realizar nada de lo que es bueno para él, es propiamente siervo, siendo solamente libre el que con ánimo íntegro vive según las reglas de la razón. La acción según el mandato, esto es, la obediencia, quita sin duda la libertad en cierto modo, pero no por eso se hace el hombre un siervo, sino por razón de sus acciones. Si el fin de la acción no es la utilidad del agente mismo, sino la del que la ordena, entonces el agente es un siervo que no sirve a sus propios intereses. Pero en un estado soberano en el que la ley suprema es el bienestar del pueblo y no el del gobernante, el que obedece en todas las cosas al poder supremo no debería ser llamado siervo, sino súbdito¹⁰⁵.

El tipo de gobierno más apropiado para dictar leyes basadas en una razón correcta y servir a los fines para los que el gobierno fue instituido, es la democracia. Esta es la forma «más natural» de gobierno, surgida de un contrato social, porque en una democracia la racionalidad de la autoridad soberana está prácticamente asegurada, y no es verosímil que una mayoría formada por un gran número de gentes se pusiera de acuerdo respecto a un objetivo irracional. La monarquía, en cambio, es la forma menos estable de gobierno y la más propensa a degenerar en tiranía.

A fin de que sus lectores pudieran percibirse de la relevancia que sus afirmaciones teóricas tenían para su actual escena política, Spinoza llega incluso a decir:

Por lo que se refiere a los Estados de Holanda, nunca, que sepamos, tuvimos reyes, sino condes, a los cuales jamás estuvo transferido el derecho de gobierno. Claramente se deduce, viendo los Estados de Holanda prepotentes en tiempos del conde de Leicester¹⁰⁶, que de la autoridad dada a los mismos se reservaron siempre la de advertir a esos condes sus deberes y el poder de defender esa autoridad suya y la libertad de los ciudadanos, y de tomar venganza de ellos sin degenerar en tiranos y, en fin, de moderar de tal modo su poder que no pudiesen ejecutar nada sino concediéndolo y aprobándolo los Estados. De cuyas consideraciones se deduce que el derecho supremo de ma-

jestad residió siempre en los Estados, a quienes se lo intentó usurpar el último conde (Felipe II de España) [...] Con estos ejemplos se confirma todo cuanto antes dijimos, es decir, que debe ser necesariamente conservada la forma de cada gobierno, la cual no puede ser cambiada sin riesgo de una ruina total del Estado¹⁰⁷.

No cabe la menor duda de que el partido Orangista, que clamaba por la reposición de la Jefatura del Estado en la persona de Guillermo III, se reconoció en estas palabras como el objeto del ataque de Spinoza.

Aunque se apoyaba sobre todo en el ejemplo del antiguo estado hebreo, Spinoza volvía a pensar en la situación de la República Holandesa contemporánea cuando sostenía que la seguridad, la estabilidad y la persistencia de cualquier estado dependía de que estuviese concentrada en las manos de un solo soberano la autoridad sobre todos los asuntos públicos. La segunda federación judía fue destruida cuando la casta sacerdotal comenzó a usurpar el poder político, y la primera quedó debilitada por la división del poder entre los reyes y los Levitas, que administraban todos los asuntos religiosos. Esta era una clara lección para los predicadores calvinistas de la República Holandesa:

Cuán peligroso es para la religión y la república conceder a los ministros del culto el derecho de disponer alguna cosa, o de dirigir los negocios del gobierno; pues, por el contrario, todas las cosas se conservan con mayor firmeza si éstos se mantienen en su terreno y no responden cosa alguna sino aquellas que les sean preguntadas, y entre tanto enseñan y ejercen únicamente las cosas que son más usuales y tradicionales¹⁰⁸.

Puesto que las prácticas externas de la religión afectan al comportamiento y a las relaciones de los ciudadanos, todas ellas son «asunto de estado» y por tanto caen dentro de la esfera de poder del soberano. Hubiera mostrado una inteligencia particularmente pobre el *predikant* que no se reconociera a sí mismo en el retrato que traza Spinoza de los grandes sacerdotes judíos,

que «usurparon los derechos de los gobernantes seculares y finalmente pretendieron ser investidos reyes».

El soberano debe ejercer un completo dominio sobre todos los asuntos públicos, tanto seculares como espirituales. No debe existir ninguna iglesia separada de la religión instituida y regulada por el estado. Esta medida impide el sectarismo y la multiplicación de las disputas religiosas. Todas las cuestiones relativas a ritos y ceremonias exteriores están en las manos del soberano. Y esto asegura los intereses de cada uno, puesto que, en virtud de su deber «contractual», el soberano garantizará que tales prácticas sean acordes con la paz pública y con la seguridad y bienestar de la sociedad.

Puesto que es oficio del poder soberano únicamente determinar aquello que es necesario a la salud de todo el pueblo y a la seguridad del imperio, y mandar aquello que sea necesario, se deduce también que es oficio único de un poder soberano determinar de qué modo cada uno debe practicar la piedad con el prójimo, esto es, de qué modo debe cada uno obedecer a Dios. Entendemos con esto claramente bajo qué aspecto los poderes soberanos son intérpretes de la religión, puesto que nadie puede obedecer a Dios rectamente si no acomoda a la utilidad pública el culto y la piedad a que está obligado, y por consiguiente si no obedece todos los decretos del soberano¹⁰⁹.

El soberano debe gobernar de tal modo que su mandato refuerce la ley divina. La justicia y la caridad adquieren con ello la fuerza de una ley civil, respaldada por el poder del propio soberano.

Por el otro lado, en cambio, el dominio sobre la «adoración privada de Dios» y las creencias que acompañan a ésta –dicho en otras palabras, la piedad interna– pertenecen exclusivamente al individuo. Ésta es una cuestión de derecho privado inalienable que no puede ser legislada, ni siquiera por el soberano. Nadie puede limitar o controlar en modo alguno los pensamientos de otra persona, y el intentar hacerlo sería temerario y destructivo para la política del soberano. Tampoco el lenguaje debe ser nunca controlado, puesto que es imposible impedir que la gente diga lo que quiera, al menos en privado. «Nadie

puede ceder su libertad de juzgar y de pensar lo que quiera, y cada uno con arreglo al derecho supremo de la naturaleza es dueño de sus pensamientos; nunca puede intentarse tal cosa por el estado si no es a costa de un evidente fracaso»¹¹⁰.

A pesar de ello, Spinoza reconoce que debe haber *algunos* límites a la libertad de expresión y de enseñanza. Un discurso sedicioso que anime a los individuos a anular el contrato social, por ejemplo, no debería ser tolerado. Pero un buen gobierno tendría que adoptar una actitud permisiva en lo tocante a la libertad de especulación filosófica y de creencia religiosa. Es indudable que una libertad tan grande traerá consigo a veces algunos «inconvenientes»; pero el intento de regular todas las cosas mediante la ley «más bien irrita los vicios que los corrige». En un pasaje que anticipa en casi dos siglos la defensa utilitaria de la libertad realizada por John Stuart Mill, Spinoza añade que «esta libertad es necesaria ante todo para promover las ciencias y las artes, pues éstas solo son cultivadas con éxito por aquellos afortunados cuyo juicio es libre y cuyo pensamiento carece de trabas»¹¹¹.

Al final del *Tratado*, Spinoza se permite todavía asestar un duro golpe contra los responsables de la muerte de Adriaan Koerbagh: el Consistorio Reformado y sus aliados.

Es más claro que la luz del día que los verdaderos cismáticos son aquellos que condenan los escritos de otros y sediciosamente incitan a la multitud contra los escritores, más que los escritores mismos, cuyos escritos van usualmente dirigidos solamente a los doctos y que apelan únicamente a la razón [...] Los realmente perturbadores de la paz son aquellos que, en un estado libre, pretenden destruir la libertad de pensamiento, que jamás puede ser disminuida¹¹².

El estado, concluye Spinoza, «no puede seguir una senda más segura que la de considerar que la piedad y la religión consisten en el ejercicio de la caridad y la justicia». El derecho del soberano solo puede extenderse a las acciones de la gente, mientras que «todo el mundo tiene derecho a pensar lo que quiera y a decir lo que piensa».

El *Tratado teológico-político* es uno de los más elocuentes argumentos en defensa de un estado secular y democrático en toda la historia del pensamiento político. Spinoza se implicó profundamente en las cuestiones que en él trató, y –en contraste con la *Ética*, generalmente desapasionada– los sentimientos que refleja en el *Tratado* son profundos e inconfundibles. No obstante, y conociendo bien las realidades políticas de la época, procedió con cierta cautela. Con plena conciencia del recibimiento que el clero iba a dispensar a su libro, procuró reprimirse en sus ataques contra la autoridad. En cambio se apoyó sabiamente en la clase de los regentes de la ciudad, sus aliados naturales en su campaña contra la «teocracia» y, en su gran mayoría, no menos interesados que él en mantener alejado a Guillermo III de la jefatura del Estado. Por esta razón, el *Tratado* abunda en expresiones encaminadas a adular a los oligarcas de Amsterdam (y, quizás, a los de La Haya).

Que de esta libertad no se origina inconveniente alguno que no pueda ser evitado por la autoridad del soberano, y que solo con ella se contiene fácilmente a los hombres divididos por sus opiniones para que no se perjudiquen mutuamente, abundan los ejemplos y no necesito buscarlos muy lejos. Sirva de ejemplo la ciudad de Amsterdam, en que se observa un crecimiento que es admiración de todas las naciones y fruto únicamente de esta libertad. En esta tan floreciente república y ciudad eminentemente viven en la mayor concordia todos los hombres de cualquier secta y de cualquier opinión que sean, y para confiar a alguno sus bienes se cuidan únicamente de saber si es pobre o rico, y si es honesto o deshonesto en sus negocios. Por lo demás, nada les importa su religión o su secta, porque tampoco significa nada delante del juez para favorecer o perjudicar al acusado; y no hay secta alguna tan odiosa cuyos adeptos (mientras vivan honradamente sin hacer daño a nadie y dando a cada uno lo que es suyo) no se encuentren protegidos por la vigilancia y la autoridad pública de los magistrados¹¹³.

Este párrafo puede ser, o bien un brillante ejercicio de mordaz ironía –particularmente cuando se lo lee a la luz del tratamiento que la ciudad dispensó a Koerbagh–, o bien un intento de cooperar con los regentes, de persuadirlos a mostrarse

indulgentes con su obra, e incluso a que lo considerasen como un evidente defensor de su causa, una causa que ellos mismos podían temporalmente haber olvidado. Los regentes podrían haber reconocido también esta misma intención en su llamada al control del Estado sobre la religión. Spinoza estaba simplemente renovando una propuesta defendida sesenta años antes por Oldenbarneveldt en su última y fatal confrontación con los Contra-Replicantes¹¹⁴. Dada la estatura quasi mítica que tenía Oldenbarneveldt entre los archirrepublicanos, esta apelación pudo haber tenido para ellos un enorme atractivo. Los regentes de una particular orientación Replicante, no menos resistentes que Spinoza a la conformidad confesional que los ortodoxos reformados esperaban imponer, habrían debido sentir una gran simpatía por la abstracción de todos los ritos religiosos externos realizada por Spinoza, por la reducción de la religión a un credo esencialmente *moral*, y por su antidogmatismo.

Al parecer, Spinoza buscó activamente la protección de algunos miembros poderosos de la clase regente. Esto podría explicar por qué Adriaan Paets, un regente de Amsterdam claramente liberal, poseía un ejemplar de una obra titulada *Tractatus theologico-politicus* en los comienzos de los años 1660. Igualmente se dijo –aunque por uno de los enemigos de De Witt, que buscaba sin duda relacionar a De Witt con ateos notorios– que Spinoza le había enviado también a éste una copia del manuscrito final del *Tratado*¹¹⁵. Spinoza pudo desde luego haber esperado algún apoyo por parte del Primer Ministro. Lucas y otros afirman que De Witt protegió al filósofo y que incluso se aseguró de que el libro no fuera prohibido mientras él viviera, aunque no hay ninguna evidencia de esta afirmación¹¹⁶. Probablemente Spinoza esperaba sobre todo, con su humilde sumisión «al escrutinio y al juicio del gobierno de mi país» (refiriéndose, muy probablemente, a los Estados provinciales de Holanda), poder capear los posibles ataques provenientes de la clase dirigente. Tanto al comienzo como al final de la obra, Spinoza insiste en su esperanza de que «si juzgaran algunas de las cosas que he dicho contrarias a las leyes o al bien de todos, las dieran por no dichas». Si fue así, aquella esperanza iba a quedar rápidamente desvanecida.

11

CALMA Y TEMPESTAD EN LA HAYA

Una vez que el *Tratado teológico-político* estuvo terminado y cuando ya se encontraba en prensa, Spinoza empezó a acariciar la idea de trasladarse a La Haya. La vida en el campo, con sus múltiples inconvenientes, empezaba a cansarle. Mientras que seguramente uno de los principales atractivos de la gran ciudad era para él el fácil acceso a la vida intelectual. Dado el número de amigos y conocidos que tenía en La Haya, resultaba mucho más conveniente fijar allí su residencia que tener que recorrer constantemente el trayecto de ida y vuelta entre Voorburg y la capital. Sus amigos le animaban a hacerlo. «Spinoza tenía muchos amigos en La Haya», dice Colerus, «algunos de ellos militares, otros de alta posición y eminencia, que a menudo lo visitaban para discutir con él. Fueron éstos los responsables de que decidiera finalmente instalarse en La Haya»¹.

Spinoza abandonó Voorburg en algún momento de finales de 1669 o principios de 1670, alquilando inicialmente algunas habitaciones en la parte trasera del tercer piso –casi un ático– de una casa frente a un solitario embarcadero llamado De Stille Veerkade (El Tranquilo Muelle del Transbordador). La casa pertenecía a una viuda llamada Van der Werve, que debió de ser la misma señora que hospedó a Colerus cuando, veinte años más tarde, éste se alojó en las mismas habitaciones. Su marido, un abogado llamado Willem, había muerto hacia poco, y al parecer ella tuvo que alquilar algunas habitaciones para compen-

sar la pérdida de ingresos. Más tarde le contó a Colerus que Spinoza cuidaba de sí mismo y que a menudo comía en sus propias habitaciones. A veces no salía durante varios días.

Pero La Haya era una ciudad cara, y el alquiler de la señora Van der Werve demasiado gravoso para los limitados medios de Spinoza. Tras haber pasado allí poco más de un año, a comienzos de mayo de 1671 se mudó por última vez en su vida y se instaló en una casa cercana cuyo propietario era Hendrik van der Spyck. La vivienda estaba situada frente al Paviljongracht, en la periferia de la ciudad. Tomó una sola habitación espaciosa en el primer piso, por la que pagaba ochenta guilders al año. Al igual que su patrón en Voorburg, también el luterano Van der Spyck era pintor. Su pintura se concentraba principalmente en los interiores, aunque también tenía fama de buen retratista².

La casa había pertenecido originalmente al pintor de paisajes Jan van Goyen, de quien Van der Spyck pudo haber adquirido su maestría a través de sus conexiones en la Cofradía de San Lucas. Van der Spyck completaba los ingresos de su profesión no solo con el alquiler de sus habitaciones, sino también con lo que le producían sus servicios como abogado o procurador registrado para los militares³. Los miembros del ejército cobraban generalmente con un año de retraso, y era frecuente que tuvieran que recurrir a los ciudadanos ricos en demanda de un préstamo (usualmente a un interés del 6 por ciento) que les permitiera sobrevivir hasta el día de la paga.

La casa de Van der Spyck no debía de ser muy tranquila. En el momento en que Spinoza se mudó, el pintor y su esposa, Ida Margareta Ketteringh, tenían tres hijos; entre 1671 y 1677 nacieron cuatro más. A pesar de ello, debió resultarle lo suficientemente acogedora para sus propósitos, pues Spinoza permaneció allí hasta el mismo día de su muerte, cinco años y medio después de haberse instalado en ella. Amuebló su habitación sencilla y funcionalmente, pues sus pertenencias eran muy escasas: una cama, una pequeña mesa de roble, una mesa rinconera de tres patas y dos pequeñas mesitas, su equipo de pulidor y unos ciento cincuenta libros en una estantería. En la pared colgaban una pintura y un retrato con un marco negro. También había un tablero de ajedrez⁴. Spinoza controlaba cui-

dadosamente sus gastos y se enorgullecía de la simplicidad de su vida. Según le contaron sus patronos a Colerus cuando éste los entrevistó, Spinoza solía decirles con frecuencia: «Soy exactamente como una serpiente que se enrosca con la cola en la boca; al acabar el año no quiero dejar nada sobrante más allá de lo estrictamente necesario para un entierro decente. Mis parentes no heredarán nada de mí, así como ellos tampoco me han dejado nada»⁵.

Al parecer, Spinoza tuvo con la familia Van der Spyck una relación amistosa, e incluso íntima, y ellos más tarde le contaron a Colerus una serie de anécdotas muy positivas sobre su huésped. Al ser Colerus pastor luterano en La Haya y los Van der Spyck miembros de su congregación, tuvieron que abundar las ocasiones para hablar entre ellos, lo cual le permitió diseñar un retrato realmente fidedigno de la personalidad y hábitos de Spinoza; y dado que Colerus no era precisamente un admirador de Spinoza, cabe presumir que su relato está libre de las usuales alabanzas que generalmente abundan en las hagiografías.

Parece ser que Spinoza pasaba mucho tiempo en su habitación, ocupado en pulir sus lentes, o escribiendo, o quizás simplemente leyendo. «Cuando estaba en casa, no era molestado por nadie [...] Cuando se sentía cansado de su trabajo, descendía al piso bajo y departía cordialmente con sus compañeros de alojamiento sobre los sucesos recientes, o incluso sobre asuntos triviales». Le gustaba colecciónar arañas, y se entretenía a veces poniéndolas a luchar entre sí, o colocando moscas en sus telas, cosa que generaba unas «batallas» tan divertidas para él «que lo hacían estallar de risa». Lejos de responder a la imagen de recluso taciturno y antisocial labrada por la leyenda, Spinoza, cuando no estaba trabajando, era un hombre sociable, ecuánime, agradable y con un temple de ánimo admirable, como cabría esperar del autor de la *Ética*. Era educado y considerado; y disfrutaba con la compañía de los otros, al igual que éstos disfrutaban con la suya.

Su conversación y forma de vida eran tranquilas y sosegadas. Sabía controlar sus pasiones de manera admirable. Nadie lo vio nunca triste o demasiado alegre. Podía refrenar o disimular su

cólera y su disgusto, dándolo a entender solamente mediante un signo o una simple palabra, o poniéndose en pie y marchándose antes de que su pasión pudiera dominarlo. Era, además, amistoso y sociable en su trato diario. Si la patrona o cualquier otro miembro de la casa caía enfermo, Spinoza acudía sólito a animarle, a consolarle y a ayudarle a soportar aquello que, según les decía, era la carga que les había asignado Dios. Exhortaba a los niños de la casa a ser educados y respetuosos con sus mayores y a que asistieran con frecuencia a los actos públicos de adoración⁶.

Spinoza mostró siempre un gran interés por la observancia religiosa dentro de la familia. «Cuando los miembros de la casa volvían de la iglesia, les preguntaba a menudo por lo que habían aprendido del sermón». Tenía en muy alta estima al predecesor de Colerus como pastor luterano, un hombre llamado Cordes, hasta el punto de acercarse a la iglesia en algunas ocasiones para oírlo predicar, y con frecuencia recomendaba a Van der Spyck y a su familia, como también a sus compañeros de alojamiento, que «no se perdieran ningún sermón de tan excelente predicador». Spinoza alababa la fe luterana de sus antifriontes, aunque (cabe sospechar que) más por cortesía que por ninguna otra cosa. Un día, cuando la esposa de Van der Spyck le preguntó si creía que ella podría salvarse en la religión que profesaba, Spinoza le replicó: «Su religión es buena, y usted no necesita buscar otra para ser salvada, mientras siga llevando la vida pacífica y piadosa que actualmente lleva»⁷.

La narración de Colerus, junto con los informes de algunos otros⁸, han dado pie a la leyenda de que Spinoza se convirtió en un cristiano practicante. Tal cosa es difícil de llegar a creer, pero la cuestión se ve complicada por las numerosas referencias en sus escritos a Jesús como «Cristo», juntamente con su evidente admiración por las enseñanzas de Jesús. Spinoza pensaba que Jesús, en tanto que receptor de la revelación de la Palabra de Dios, igualaba o incluso superaba a Moisés. En el *Tratado teológico-político* escribió: «Puede decirse que la voz de Cristo, como la de Moisés, era la voz de Dios. En este sentido puede añadirse también que la sabiduría divina (una sabiduría más

que humana) se ha revestido de nuestra naturaleza en la persona de Jesucristo, y que Jesucristo ha sido el camino de la salvación»⁹. Igualmente insiste en que «el que no conozca de ningún modo la Escritura, pero tenga el alma llena de creencias saludables y la conducta dirigida por la razón, aquél, afirmo desde ahora, es verdaderamente dichoso, y el espíritu de Cristo está en él»¹⁰.

Aun así, la mayoría de las explicaciones que ofrece Spinoza sobre la profecía referente a Jesús pueden ser entendidas o bien como interpretaciones de la Escritura –en cuyo caso Spinoza simplemente elabora lo que ésta parece decir sobre Jesús– o bien como explicación de sus profecías de una manera naturalista y moral, sin presuponer ningún dogma cristiano sobrenatural. La afirmación de que «Dios se ha revelado a Cristo, o al alma de Cristo de un modo inmediato», por ejemplo, debería ser interpretada en el sentido de que Jesús poseía una aprehensión clara y distinta de la verdad¹¹. Por supuesto, Spinoza no creía que Jesús fuera el Hijo de Dios en el sentido literal que los cristianos exigen; como tampoco que el nacimiento de Jesús tuviera nada de milagroso, o que hubiera ocurrido nada semejante a una resurrección.

Tras haber leído el *Tratado teológico-político*, Oldenburg empezó a abrigar algunas dudas respecto a la conformidad de Spinoza con la piedad cristiana, y le presionó para que se pronunciara sobre estas cuestiones: «[Algunos] dicen que usted oculta su opinión acerca de Jesucristo, Redentor del mundo y único Mediador de los hombres, y acerca de su Encarnación y expiación. Y le piden que exprese claramente su opinión sobre estos tres puntos. Si usted lo hace así y sus opiniones son bien aceptadas por los cristianos sensatos y razonables, pienso que su posición estará más segura»¹². La respuesta de Spinoza no debió de dejarle muy tranquilo: «Yo entiendo literalmente, como usted, la pasión, muerte y sepultura de Cristo; pero su resurrección solo en sentido alegórico»¹³. E insiste en que hablar de la «resurrección de Cristo de entre los muertos» es realmente hablar tan solo de su influencia espiritual, es indicar que «con su vida y su muerte dio un ejemplo de singular santidad»¹⁴. En lo que respecta a la Encarnación, afirma que habría que entenderla solamente en el sentido de que la sabiduría de Dios estaba pre-

sente en Jesús en un grado máximo. Mas «en cuanto al añadido de algunas Iglesias, de que Dios asumió la naturaleza humana, ya advertí expresamente que no entiendo lo que dicen. A decir verdad, confieso que me parece que hablan de modo no menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado»¹⁵. Spinoza creía que Jesús era un maestro moral excepcional, y que gran parte de lo que dijo acerca de la santidad y la piedad era cierto. Pero esos principios eran perfectamente accesibles a cualquier ser dotado de la suficiente razonabilidad, y la «salvación» no requería en absoluto el reconocimiento de Jesús como el ungido de Dios. Ninguna de sus palabras en el *Tratado* o en ninguna otra parte autorizan a tomarlas como expresión de adhesión de Spinoza al cristianismo en tanto que religión organizada, o a sus doctrinas teológicas centrales.

La negativa de Spinoza a abrazar el cristianismo de manera formal, como cosa distinta de la mera aceptación de lo que para él era su original mensaje moral, no tenía nada que ver con ningún posible vestigio de su antiguo judaísmo. El Spinoza adulto no se consideraba ya judío: su autoidentidad no conservó el menor vínculo con su nacimiento y educación en un entorno judío. La clave más clara de esta actitud puede encontrarse en el *Tratado* mismo, en donde las referencias a los judíos están siempre expresadas en tercera persona: son «ellos» los que no tienen nada para jactarse de ser los elegidos de Dios por encima de otros pueblos. Spinoza no perteneció a ninguna religión confesional, ni tuvo nunca la menor intención de adherirse a ninguna «secta». A juzgar por su filosofía, esta postura debió ser una cuestión de principio, y no meramente un accidente histórico. Hacerse cristiano practicante habría sido para él algo tan hipócrita como haber aceptado el soborno que al parecer le ofrecieron los rabinos y permanecer arropado dentro de la congregación Talmud Torah.

* * *

En su habitación sobre el Paviljoensgracht Spinoza recibía muchas visitas, y los Van der Spyck tuvieron que acostumbrarse al constante tráfico de personas que pasaban por su casa. Spi-

noza gozaba ahora de una buena reputación –para muchos incluso brillante– en La Haya y en otros lugares. Aunque el *Tratado teológico-político* había sido publicado anónimamente, su verdadero autor no era ningún secreto para nadie. Uno de sus amigos cuenta que Spinoza era visitado por «todo tipo de personas curiosas, e incluso por jovencitas de la buena sociedad [filles de qualité] deseosas de mostrar la superioridad de su mente por encima de su sexo»¹⁶.

Según Colerus, algunos de los amigos de Spinoza eran militares. Esto puede explicar el hecho de que, en febrero de 1673, apareciera el nombre de Spinoza como testigo en un documento notarial relativo a ciertos miembros del ejército. El Teniente Coronel Don Nicolás de Oliver Fullana, un mercenario de habla española procedente de Mallorca, había acudido a La Haya para ayudar a los holandeses en su lucha contra los franceses que el año anterior habían invadido los Países Bajos. Debido a sus conexiones con otro oficial que había sido arrestado y ejecutado en enero de 1673 por abandonar su puesto, era importante para Fullana –quizá para asegurarse los servicios de un apoderado como Van der Spyck en la solicitud de un préstamo para él o para los oficiales bajo su mando– que constara públicamente que él no estaba bajo arresto, y ni siquiera bajo sospecha. Así pues, acompañado del sargento mayor de su regimiento, Ferdinand Le Fevre, de Werner Matthijssen, un capitán de la marina, y de Gabriel Milán, una persona de cierta posición internacional, Fullana se presentó ante el notario Johannes Beeckman, en La Haya, ante el cual sus testigos declararon que

Era realmente cierto que ellos conocían bien al Teniente Coronel Fullana; que el mismo Teniente Coronel se encontraba presente aquí en La Haya, libre, indemne, sin traba de ningún género que le impidiera moverse a voluntad por donde quisiera, y él, el notario, declaraba igualmente que también él conocía bien al susodicho Teniente Coronel Fullana, y que éste residía al presente en esta ciudad, libre de todo arresto o importunidad de ningún tipo; y certificaba que los arriba mencionados testigos declararon haber visto ese mismo día al Teniente Coronel Fullana paseando libremente por la ciudad y habían hablado con él. Todo esto se ejecutó en La Haya, en presencia del Sr. Benedictus

Spinoza y de Davidt Simonsen, en calidad de testigos solicitados para el caso¹⁷.

Fullana, al parecer, descendía de judíos conversos; durante algún tiempo vivió en Bruselas en una comunidad de *marranos*, y más tarde se instaló entre los judíos portugueses de Amsterdam. En el tiempo del documento no debía de dominar el holandés, y tal vez Spinoza –en calidad de «testigo solicitado», y posiblemente pagado por su servicio– se prestó a traducir para él. Van der Spyck pudo ser quien facilitase este arreglo, ya que como procurador de los militares pudo haber tenido relaciones con alguno de los oficiales implicados en el asunto. O quizás fuera Fullana uno de los «amigos militares» de Spinoza. Puesto que vivía en La Haya pero solo hablaba español, es posible que él y Spinoza –que, sin duda alguna, hablaba esta lengua– hubieran coincidido en alguna circunstancia. Pudieron haber sido presentados por Milán, un conocido agente que representaba los intereses del Rey de Dinamarca en La Haya. Al igual que Spinoza, Milán procedía de una familia judío-portuguesa de comerciantes de Hamburgo, y en los años 1660 vivió en Amsterdam; luego, en 1670, se trasladó a La Haya, donde se ventilaban todos los asuntos oficiales, para servir a sus patronos daneses. Con tantas cosas en común, no sería sorprendente que Spinoza y Milán, de alguna manera celebridades locales ambos, hubieran tenido ocasión de conocerse en una ciudad relativamente pequeña como aquella.

La Haya no está más lejos de Amsterdam que Voorburg, y Spinoza continuó visitando ocasionalmente su ciudad natal durante los años 1670. El 27 de febrero de 1671 pudo haber sido invitado por su antiguo profesor de latín, o incluso por el novio mismo, a la boda de María van den Enden y Dirk Kerckrinck en Amsterdam. Spinoza poseía un par de libros publicados por Kerckrinck en 1670 y 1671, lo cual indica que ambos habían mantenido su contacto durante aquellos años. Kerckrinck tuvo que convertirse al catolicismo para casarse con la hija de Van den Enden, acción tal vez imprescindible dado que su suegro, antiguo jesuita, estaba al parecer a punto de entrar al servicio, como médico de cabecera, del monarca francés, Luis XIV, una

persona tan enemiga del protestantismo como lo era de la República Holandesa. No sabemos si Spinoza estuvo entre los invitados en la capilla francesa de los Carmelitas. Corre una historia sobre su propio amor por María y un fallido deseo de casarse con ella: es una historia altamente implausible; pero, de ser cierta, la boda de sus amigos habría sido para él una experiencia muy amarga.

Spinoza pudo haberse trasladado a Amsterdam para asistir a alguno de los encuentros de la sociedad intelectual y cultural a la que pertenecían sus amigos Lodewijk Meyer y Johannes Bouwmeester: una nueva «academia» creada en noviembre de 1669, cuando una docena de personas se reunieron en el Stil Malta sobre el Singel, un canal en el corazón de la ciudad rodeado de hogares opulentos¹⁸. Además de los médicos Meyer y Bouwmeester, el grupo incluía a Antonides van der Goes, antiguo alumno en la escuela de Van den Enden en la misma época que Spinoza, y un par de abogados prominentes, uno de los cuales, al menos, pertenecía a una familia regente. Lo que mantenía unido al grupo era su común interés por el teatro, en particular en su variedad francesa. La sociedad, a la que llamaban «Nil Volentibus Arduum» (Nada es difícil para los que lo desean), se reunía los martes por la tarde, de cinco a ocho, para discutir sobre la tragedia, la comedia, la poesía, la teoría dramática, la traducción al francés de las obras clásicas latinas, y sobre otros variados temas culturales. El año anterior había sido difícil tanto para Meyer como para Bouwmeester, y Meyer deseaba encontrar nuevas actividades creativas en las que emplear sus abundantes energías. En 1669 fue cesado como director del Teatro Municipal por diferencias con los regentes del teatro –lo cual puede explicar su deseo de inaugurar su propia sociedad teatral-. Bouwmeester, por su parte, acababa de escapar a duras penas de verse implicado en las acusaciones de blasfemia dirigidas contra Adriaan Koerbagh, en cuyo libro, el *Bloemhof*, había colaborado.

En los encuentros de la asociación, uno de los miembros presentaba, oralmente o por escrito, algunas ideas sobre un determinado tema y las sometía a la discusión del resto de los miembros. También colaboraban en la traducción de obras dramáticas francesas que luego publicaban en la editorial de Rieu-

wertsz. Para 1671, las discusiones se habían extendido al campo de la filosofía. En la reunión del 19 de mayo, «cada miembro expuso sus reflexiones sobre la naturaleza y propiedades de nuestra lengua», y en diciembre alguno de ellos dirigió una mesa redonda sobre la cuestión de si una persona abandonada en una isla desierta podría, por el solo uso de sus facultades racionales, llegar a una concepción apropiada de Dios y de la naturaleza. Meyer solía introducir temas spinozistas en aquellas discusiones. (De hecho, la sociedad «Nil Volentibus Arduum» parecía funcionar a veces de modo similar a como lo había hecho el círculo de los amigos de Spinoza en Amsterdam a comienzos de los años 1660)¹⁹. Meyer habló de la naturaleza del bien y del mal –inspirado, sin duda, en la exposición que había ofrecido Spinoza de esos tópicos morales en el manuscrito de la *Ética*–, y Bouwmeester, por su parte, presentó una disertación sobre la «verdad». Es sorprendente que ni Jellesz ni Rieuwertsz asistieran a aquellas reuniones; pero es tentador suponer que Spinoza sí acudió al menos en una o dos ocasiones.

* * *

Si Spinoza creía de veras que su «Tratado sobre las Escrituras» iba, como le dijo a Oldenburg en 1661, a silenciar por fin a todos aquellos que «constantemente me están acusando de ateísmo» y daban pábulo al rumor de que él negaba toda religión, su despertar iba a ser muy duro. El libro fue publicado en holandés a principios de 1670, y la reacción fue inmediata, unánime, hostil e implacable. Spinoza quedó inmediatamente cualificado como un enemigo –quizá *el* enemigo– de la piedad y la religión. Algunos de sus críticos más feroces lo acusaron incluso de ser un agente de Satán, si no el Anticristo mismo en persona²⁰.

El primer ataque vino, en mayo de 1670, de la mano de Jacob Thomasius, un profesor de teología en Leipzig. Thomasius escribió una larga diatriba contra «un tratado anónimo sobre la libertad de hacer filosofía», un documento «impío». Regnier Mansveld, un profesor de Utrecht, escribió: «En mi opinión, este Tratado debería ser sepultado para siempre en un eterno olvido». Más tarde apareció otro escrito de Willem van

Blijenbergh, quien, tiempo atrás, le había rogado insistentemente a Spinoza que le explicara los principios de su filosofía. En un comentario al *Tratado*, Van Blijenbergh escribió en 1674 que «se trata de un libro compuesto de una serie de estudiadas abominaciones y de un cúmulo de opiniones fraguadas en el infierno, que toda persona razonable, y por supuesto todo cristiano, debería encontrar repugnante», a la vez que proclamaba que Spinoza había intentado derribar la religión cristiana, juntamente con «todas nuestras esperanzas en ella fundadas», y reemplazarla por el ateísmo o por alguna «religión natural formada de acuerdo con los intereses y disposición del soberano»²¹.

El libro fue atacado también por los Replicantes, los cartesianos, e incluso por Colegiantes tales como Johannes Bredenburg, un empresario de Rotterdam. Bredenburg criticó con gran vehemencia la concepción spinoziana de Dios y el determinismo subyacente en el corazón del sistema. En su *Enervatio Tractatus Theologico-Politici* (Refutación del *Tratado teológico-político*), escrito en 1675, Brendenburg sostenía que el «fatalismo» de Spinoza era dañino para cualquier religión y culto a Dios. Casi todos los críticos de Spinoza vieron al *Tratado* como una obra peligrosa y subversiva que, bajo la apariencia de una creencia nominal en Dios, se proponía en realidad difundir el ateísmo y el libertinaje²². Incluso Thomas Hobbes, que era todo menos remilgado en las controversias políticas y teológicas, se sintió desconcertado ante la audacia de Spinoza. Según su biógrafo, el filósofo inglés aseguraba que el *Tratado* «introducía una barrera insalvable entre los dos, pues él no se atrevería nunca a escribir con tanta audacia»²³.

La condena oficial por parte de las autoridades religiosas tampoco tardó en llegar. El 30 de junio de 1670, el tribunal eclesiástico de la Iglesia Reformada de Amsterdam, siempre en guardia contra el «Socianismo y la vida licenciosa», decidió que el asunto era lo bastante serio como para justificar un sínodo general de la ciudad, que a su vez denunció al *Tratado* por «blasfemo y peligroso». En julio, el sínodo del distrito de La Haya siguió su ejemplo y convocó un sínodo provincial contra el «idólatra y supersticioso tratado». Los consistorios de Leiden, de Utrecht y de Haarlem ya habían tomado nota de la amenaza que representaba este «vicioso y dañino libro», y concluido que

había que hacer algo al respecto²⁴. A finales del verano, el asunto llegó hasta los sínodos de la Holanda del Norte y del Sur, y la obra fue resueltamente condenada por ambos. Los delegados del Sínodo de Holanda del Sur concluyeron que el *Tratado teológico-político* era «el libro más vil y blasfemo de todos los que el mundo había contemplado», y publicaron un aviso a todos los predicadores para que se mantuvieran en guardia contra su perniciosa influencia. Igualmente les recomendaron que presionaran a sus magistrados para que actuaran en el sentido de impedir la impresión y circulación de la obra.

La disposición de las autoridades seculares a cumplir con aquellas peticiones no fue unánime: los burgomaestres de Leiden ordenaron a la autoridad policial que embargara todas las copias del *Tratado* existentes en las librerías, pero los concejos de muchas otras ciudades –incluida Amsterdam– y los gobernadores provinciales de Holanda se mostraron más remisos.

En abril de 1671, la Corte de Holanda –el tribunal superior de justicia de la provincia, aunque en la segunda mitad del siglo XVII su autoridad se había ido debilitando frente a la de los tribunales de las ciudades–, actuando a requerimientos de los sínodos provinciales, examinó «varios libros blasfemos», entre ellos la traducción holandesa del *Leviatán* de Hobbes, la *Filosofía como intérprete de la Sagrada Escritura* de Meyer, y el *Tratado teológico-político* de Spinoza. El tribunal reconoció que las obras en cuestión contenían muchas «opiniones escandalosas» y «pensamientos impíos», y básicamente concluyó que los magistrados que habían ordenado confiscar en sus ciudades los libros existentes de Meyer y de Spinoza habían actuado correctamente a la luz de la pasada legislación.

La estrategia empleada por los consistorios de apelar al «Socianismo» del *Tratado* daba sus frutos. El Tribunal proclamó que la publicación y distribución del libro contravenía explícitamente la orden, dictada por los Estados de Holanda el 17 de septiembre de 1653, que autorizaba la supresión de las obras «socianistas» y de otras similares²⁵. Los jueces de La Haya decretaron además que la publicación, distribución y venta de tales obras debía ser prohibida mediante una ordenanza específica. Y autorizaron a los magistrados de las ciudades de la provincia a investigar la identidad de los autores, editores, impresores y

vendedores de los libros en cuestión, y a procesar a los responsables «sin la menor piedad», tal como requería la ley de 1653.

Una semana más tarde, los Estados de Holanda tomaron nota del juicio del Tribunal y nombraron una comisión para que estudiase los libros. Sin embargo, curiosamente, los Estados no dictaron ningún nuevo edicto que prohibiese la distribución del *Tratado* y de otras obras «repugnantes», como los sínodos y el tribunal de justicia habían requerido. La explicación más probable es que los regentes que gobernaban la asamblea provincial se mostraran reacios a prohibir la venta de unos libros que no estaban escritos en la lengua vernácula. Recuérdese, por otra parte, que De Witt seguía ostentando el cargo de Primer Ministro y ejerciendo un firme control sobre los Estados. Su propio, aunque limitado, compromiso con la libertad de filosofar pudo haber ejercido alguna influencia sobre esta decisión.

Los sínodos, sin embargo, continuaron su presión, recordando continuamente su deber a las autoridades municipales y provinciales. La Iglesia Reformada se mostró unánime en su condena del *Tratado*, y en el lapso de unos pocos años los *predikanten* de Amsterdam, Leiden, La Haya, Dordrecht, Utrecht, Gelderland y Friesland publicaron numerosas resoluciones contra «aquel corrupto y detestable libro»²⁶. La eficacia práctica de aquellas resoluciones estaba en manos de los magistrados y, de hecho, durante los primeros años de la década de 1670 siguió siendo posible adquirir el *Tratado* en las librerías de las ciudades importantes. Pero los libreros se veían obligados a ser discretos. Y Leiden no fue probablemente la única ciudad que tuvo la precaución de no exhibir ejemplares del libro en sus escaparates.

Spinoza sabía que el hecho de que su libro estuviera escrito en latín lo salvaba de sufrir la misma suerte que su amigo Koerbagh. Pero la demanda de una edición holandesa del *Tratado* fue tan general, que Rieuwertsz²⁷ decidió, sin haberlo consultado antes con Spinoza, encargar directamente su traducción a Jan Hendrik Glazemaker, quien unos años antes había traducido al holandés las obras de Descartes en su propia editorial. Sin embargo, Spinoza no dio nunca su permiso para una traducción, que al parecer tampoco deseaba. Cuando a principios de 1671 llegó a sus oídos que la traducción de Glazemaker es-

taba ya en proceso de impresión, trató de detenerlo. Y temiendo las consecuencias de la aparición de una edición en holandés, escribió a Jellesz en febrero, pidiendo la ayuda de sus amigos para que impidieran la aparición de la obra:

El Profesor –[posiblemente Theodore Craanen, un cartesiano de Leiden] me contó en su reciente visita, entre otras cosas, que mi *Tratado teológico-político* había sido traducido al holandés, y que alguien, no sabía quién, había decidido mandarlo imprimir. Le ruego, con toda seriedad, que ponga el máximo interés en informarse de ello, a fin de impedir, si es posible, su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían con buenos ojos que este libro fuera prohibido, como sin duda ocurrirá si se publica en holandés. Confío firmemente en que usted nos prestará este servicio a mí y a la causa²⁸.

Su encargo fue atendido, y la traducción de Glazemaker no apareció hasta 1693. Recordando lo sucedido en 1688-89, Spinoza pensaba sin duda en su propia seguridad personal.

Spinoza no se sorprendió en absoluto de los ataques de las autoridades eclesiásticas, ni tal vez siquiera de los de los círculos académicos. Sabía perfectamente, tal como le había comentado a Oldenburg varios años antes, con qué facilidad «los teólogos de nuestra época [...] se ofenden y me atacan con el odio y vehemencia que les es habitual» por sus opiniones heterodoxas²⁹. En la mayoría de los casos, Spinoza mantenía una fría ecuanimidad, e ignoraba las objeciones, considerando que el origen de ellas se encontraba en la ignorancia y en el empeño en negarle a sus ideas una interpretación honesta y sin prejuicios. En una carta a Jellesz de 1674 sobre la crítica de Mansveld, observa:

El libro que el profesor de Utrecht ha escrito contra el mío y que fue publicado después de su muerte, lo vi expuesto en el escaparate de una librería, y, por lo poco que en aquella ocasión leí de él, lo consideré indigno de una lectura y más todavía de una respuesta. Así que dejé al libro y a su autor. Y sin poder reprimir una sonrisa pensé que los más ignorantes son por doquier los más audaces y los más dispuestos a escribir. Me parece

a mí [...] que exponen sus mercancías igual que los malos tenderos, que siempre colocan en primer lugar lo que es más vil. Dicen que el diablo es muy astuto, pero a mí me parece que el talento de aquéllos sobrepasa con mucho al de éste en astucia³⁰.

La jactancia de Spinoza de que no leyó ni compró siquiera aquel libro puede no ser del todo sincera, pues entre los libros de su estantería se encontró una copia –tal vez regalada y con signos de no haber sido leída– del *Adversus anonymum Theologopoliticum*³¹. En todo caso, cuando se lo atacaba violentamente, Spinoza se mostraba por lo general impasible, tanto intelectual como emocionalmente. Ahora bien, esta experiencia le hizo adoptar una actitud mucho más cauta en lo tocante a la publicación de la *Ética*, a la cual volvió a dedicarse tan pronto se instaló en La Haya.

* * *

En octubre de 1671, Spinoza recibió una carta de Gottfried Wilhelm Leibniz, un joven alemán recientemente graduado en derecho en la universidad de Altdorf y que ahora estaba al servicio del Elector de Mainz como consejero diplomático y cultural. Leibniz estaba llamado a convertirse en uno de los más grandes filósofos y matemáticos de la edad moderna, llegando a desarrollar, de manera independiente, el cálculo infinitesimal en la misma época en la que lo hizo Newton. Pero cuando inició su correspondencia con Spinoza era todavía un desconocido. Leibniz mostraba un gran interés por las cuestiones científicas (durante un tiempo trabajó como secretario de la sociedad alquímista de Nuremberg) y había publicado ya un tratado sobre la materia y el movimiento.

Escribiendo a Spinoza desde Frankfurt, Leibniz se presentó a sí mismo por la vía de sus comunes intereses en óptica, pues había tenido noticias de «su extraordinaria pericia» en esta área. Leibniz le pedía un comentario sobre el artículo, que incluía en su carta, «Notas sobre óptica avanzada», en el que discutía algunos principios relativos a la reunión de los rayos de luz refractados por una lente y su implicación para los ángulos de apertura de los cristales pulidos³². Pero es claro que lo que Leib-

niz buscaba era algo más que una mera conversación sobre cuestiones ópticas técnicas. Aunque él no se lo dice a Spinoza, Leibniz había leído ya el *Tratado teológico-político*³³ –cuyo ejemplar, junto con el de los *Principios de la filosofía de Descartes*, pudo haber recibido de manos de Thomasius que, además de ser uno de los primeros críticos de Spinoza, era también profesor de Leibniz en Leipzig.

Leibniz estaba interesado en dialogar con el autor de aquellos libros sobre diversas cuestiones filosóficas, y Spinoza le facilitó la oportunidad que el joven Leibniz andaba buscando: «No dudo que usted conocerá aquí en La Haya a alguien que pueda encargarse de nuestra correspondencia; me gustaría saberlo a fin de que nuestras cartas puedan circular con más comodidad y seguridad. Si todavía no ha llegado a sus manos el *Tratado teológico-político*, le enviaré un ejemplar, si no le molesta»³⁴. Desgraciadamente, ninguna de las restantes cartas entre Spinoza y Leibniz ha sobrevivido. Los dos filósofos debieron de discutir sobre muchos de los problemas metafísicos y teológicos planteados en el *Tratado*, y dada la natural brillantez de Leibniz y su amplio campo de intereses en prácticamente todas las disciplinas intelectuales, éste debió de ser seguramente el intercambio filosófico más útil y fecundo que Spinoza habría mantenido jamás³⁵.

Spinoza, no obstante, mantenía ciertas reservas respecto a la sinceridad de su nuevo colega. Las cartas de Leibniz tenían toda la cortesía y deferencia que podía esperarse de un hombre bien impuesto en los protocolos de la diplomacia y versado en las sutilezas de la vida cortesana, pero Spinoza seguía dudando de los motivos que lo guiaban. En 1672, el Elector de Mainz envió a Leibniz a París, en donde permaneció hasta 1676, para que tratase de persuadir a Luis XIV de que dejara de perturbar la paz de Europa y orientara hacia Egipto sus ambiciones militares. Mientras estuvo en París, Leibniz conectó con el amplio círculo de científicos existente en la capital, incluyendo a Huygens y a otro conocido de Spinoza, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

Miembro de una noble familia alemana, Tschirnhaus, nacido en 1651, pasó algún tiempo en Holanda para completar su educación. Estudió Derecho en la Universidad de Leiden, donde

pudo asistir por vez primera a la exposición de las ideas de Spinoza, a comienzos de los años 1670. Mientras estuvo en Leiden conoció a un estudiante de medicina llamado Georg Hermann Schuller, que vivía en su misma casa y parecía compartir con él los mismos intereses filosóficos. Tras haber terminado sus estudios, Tschirnhaus decidió permanecer en la República Holandesa, inicialmente en calidad de soldado voluntario temporal. Hacia 1674 estaba viviendo en Amsterdam, en donde, tras haberse encontrado nuevamente con Schuller –que en esta ocasión había llegado a contactar de alguna manera con Spinoza– conoció también a Rieuwertsz, Meyer y Bouwmester. Sin embargo, no permaneció allí mucho tiempo, pasando pronto a Londres (donde contactó con Oldenburg, Boyle y Newton) y a París.

Cuando abandonó Amsterdam, Tschirnhaus llevaba consigo una copia del manuscrito de la *Ética* (o, al menos, de una parte sustancial de éste) que debió haber conseguido a través de uno de los amigos de Spinoza en Amsterdam –o quizás de Spinoza mismo³⁶– bajo la condición de que lo guardase para sí mismo y no se lo mostrase a nadie. En el otoño de 1675, Schuller, que hacía de intermediario entre el peripatético Tschirnhaus y Spinoza, escribió a este último a La Haya para decirle que Tschirnhaus había conocido a Leibniz en París y que su amigo –casi con seguridad presionado por Leibniz– parecía dispuesto a mostrarle su copia de la *Ética*.

[Tschirnhaus] me cuenta, además, que ha encontrado en París a un varón de extraordinaria erudición y versadísimo en diversas ciencias y libre de los prejuicios vulgares de la teología, llamado Leibniz. Ha entablado con él una íntima amistad, porque es un sujeto que trabaja, como él, en perfeccionar continuamente el entendimiento; aún más, considera que no hay nada mejor ni más útil que esto. En lo moral tiene, según Tschirnhaus, gran práctica, ya que habla sin ningún impulso de los afectos, siguiendo tan solo el dictado de la razón. En los estudios físicos, y sobre todo en los metafísicos acerca de Dios y el alma, es un gran experto. Y concluye finalmente diciendo que es muy merecedor de que, previo el permiso de su señoría, se le entreguen sus escritos, puesto que cree que de ahí redundarán grandes ventajas para su autor, como promete demos-

trarlo ampliamente, si a usted le parece bien. Pero de no ser así, no abrigue la más mínima duda de que, conforme a su promesa, los guardará con todo cuidado, puesto que aún no ha hecho la más mínima alusión a ellos³⁷.

Como si, a través de Schuller, Tschirnhaus no hubiera dicho ya bastante para disponer favorablemente a Spinoza respecto a Leibniz y permitirle que le mostrara el manuscrito a su colega alemán, éste añadía que «el propio Leibniz tiene en muy alta estima al *Tractatus Theologico-Politicus*, sobre el cual debe usted recordar que ya le escribió una carta». Schuller terminaba añadiendo a la petición de Tschirnhaus: «Yo requeriría por tanto de su clemente benevolencia que, a menos que hubiera una poderosa razón en contra, no le negase usted su permiso, y que en todo caso me hiciera conocer su decisión tan pronto como le fuera posible».

La descripción que ofrece Tschirnhaus de la opinión que le merecía el *Tratado* a Leibniz es engañosa, aunque (dada la discreción o quizá la duplicidad de Leibniz) es posible que el propio Tschirnhaus no se percata de lo que había detrás de todo aquello. Leibniz sentía, ciertamente, un gran respeto por el saber y la profundidad de Spinoza; pero en el otoño de 1670, bastante antes de su primera carta a Spinoza, Leibniz le había escrito a Thomasius alabando su «refutación» del *Tratado*: «Usted ha tratado este libro intolerablemente osado sobre la libertad de la filosofía tal como él se merece»³⁸. Tal vez Leibniz no supiera entonces quién era el autor del libro, pero sí lo sabía cuando escribió en mayo de 1671 la siguiente carta a Johan Georg Graevius, profesor de Retórica en la Universidad de Utrecht:

He leído el libro de Spinoza. Y me entristece el hecho de que una persona tan instruida, como él parece, haya caído tan bajo. Su crítica contra los libros sagrados tiene sus fundamentos en el *Leviatán* de Hobbes, pero no es difícil mostrar que a menudo es defectuosa. Los escritos de este tipo tienden a socavar la religión cristiana, consolidada por la preciosa sangre, el sudor y la vigilia de los mártires. Ojalá ellos pudieran estimular a alguien de la talla de Spinoza en erudición, pero superior a él en

el respeto al cristianismo, para que refutase sus numerosos paralogismos y su abuso de las letras orientales³⁹.

Leibniz estaba respondiendo en esta carta al informe de Graevius sobre «un libro máximamente pestilente [*liber pestilentissimus*] titulado *Discursus Theologico-Politicus*», cuyo autor «se dice que es un judío llamado Spinoza, pero que fue expulsado de la sinagoga [ἀποσυνάγωγως] por causa de sus monstruosas opiniones»⁴⁰.

Spinoza, consciente del tratamiento que su libro estaba recibiendo en Alemania y en Francia, debió abrigar ciertas sospechas respecto a la postura de Leibniz, aunque es más plausible que se dejara llevar simplemente por su carácter naturalmente cauto. En cualquier caso, se negó a dar su consentimiento a la petición de Tschirnhaus.

A Leibniz, del que me escribe, creo que lo conozco por carta, pero ignoro por qué motivo se ha ido a Francia, siendo consejero en Francfort. Por lo que he podido colegir de sus propias cartas, me ha parecido un hombre de talante liberal y versado en toda ciencia. Sin embargo, confiarle tan rápidamente mis escritos lo considero imprudente. Quisiera saber antes qué hace en Francia y conocer el juicio de nuestro amigo Tschirnhaus cuando lo haya tratado durante más tiempo y tenga un mayor conocimiento de su carácter⁴¹.

Las reservas de Spinoza podían estar también relacionadas, al menos en parte, con el contexto político. En 1675 la república seguía aún en guerra con Francia, y el deseo de Spinoza de conocer qué hacía exactamente en París un diplomático de Mainz podía estar fundado en el temor de que Leibniz estuviera negociando, en nombre de su jefe político, algo con los franceses, quienes habían ejecutado recientemente a su antiguo tutor de latín. También podría tratarse simplemente de que Spinoza quisiera minimizar el número de personas con acceso a su obra, que a sus ojos solo podría desatar el clamor público contra él. Spinoza pensaba que, en muchos respectos, la *Ética* era un libro bastante más radical que el *Tratado teológico político*, obra que, con su argumentación en favor de la libertad de pen-

samiento y de expresión, podría quizá haber allanado el camino para ésta. No habiendo visto nunca a Leibniz en persona, Spinoza no podía conocerlo lo bastante bien como para confiar en él ni ignorar las opiniones sobre la *Ética* que le habrían transmitido los críticos hostiles, ni darle pie quizá a que emprendiera su propio ataque contra la obra.

Accediendo a los deseos de su amigo, Tschirnhaus no mostró el manuscrito a Leibniz, pero, respetando la letra aunque no el espíritu de la petición de Spinoza, le *describió* su contenido. «Tschirnhaus me ha revelado muchas cosas sobre el manuscrito del libro de Spinoza», escribía Leibniz en 1676. «El libro de Spinoza trata de Dios, del alma, de la felicidad o de la idea del ser humano perfecto, del embellecimiento del alma, del embellecimiento del cuerpo, etc.»⁴². Al final, y como se desprende de sus últimos escritos, Leibniz coincidía con algunas de las cosas halladas en las obras de Spinoza póstumamente publicadas (éstas contienen, escribía Leibniz, «una serie de buenos pensamientos»); pero con más frecuencia que su contraria, las encontraba plagadas de «salvajes y absurdas», e incluso peligrosas, opiniones⁴³. Aun así, no permitió que esto nublara su juicio sobre Spinoza, a cuya persona se refería a veces con la expresión «ese esclarecido judío»:

La piedad ordena que se determine en dónde radica el mal efecto de sus dogmas, en el caso de que sean dañinos, como lo son aquellos que van en contra de la providencia de un Dios perfectamente sabio, bueno y justo, y contra la inmortalidad de las almas que las hace capaces de sentir los efectos de su justicia, sin hablar de otras opiniones peligrosas para la moral y el orden. Sé que personas eminentes y bien intencionadas defienden la idea de que esas opiniones teóricas tienen en la práctica una influencia menor de lo que se cree, y sé también que hay personas de natural excelente a las cuales las opiniones nunca podrán arrastrarlas a hacer algo indigno; por otra parte, los que han llegado a tales errores por medio de la especulación acostumbran a estar más naturalmente apartados de los vicios de lo que puede estarlo el común de los mortales, aparte de que tienen que velar por la dignidad de la secta de la cual son, por

así decirlo, jefes. Se puede reconocer, por ejemplo, que Epicuro y Spinoza han llevado una vida absolutamente ejemplar⁴⁴.

* * *

En la primavera de 1672, la invasión del territorio holandés por las tropas de Luis XIV causó un verdadero desastre en todo el territorio de la república⁴⁵. Francia y los Países Bajos habían disfrutado de una alianza insegura desde el tratado franco-holandés de 1662. Luis había resultado inicialmente útil para Holanda en su segunda guerra contra Inglaterra, e incluso la había ayudado a restringir los tratados entre sus provincias orientales y el príncipe-obispo de Münster. Pero bajo la capa de la amistad se ocultó siempre la tensión provocada por las ambiciones francesas de soberanía sobre los territorios de la Holanda española. Luis deseaba extender sus dominios por los Países Bajos del sur que, dos siglos antes, habían pertenecido al Duque de Borgoña. Cuando, a mediados de la década de 1660, una España sustancialmente debilitada comenzó a retirar sus fuerzas de sus posesiones flamencas y valonas, el rey de Francia vio que los tiempos estaban maduros para mover ficha. Este paso causó una preocupación no pequeña en De Witt y sus colegas. Para los Países Bajos era vital un cierto equilibrio entre los poderes de España y Francia, a fin de que la mutua contención de las dos potencias impidiera que uno de los monarcas pudiera dirigir sus miradas al territorio holandés. Ahora, una Francia sin oposición solo podía reportar preocupaciones e inquietud a la república. En un cierto momento, y como una especie de apaciguamiento, De Witt ofreció la renovación del tratado franco-holandés de partición firmado en 1635, por el cual se le permitía a Francia apoderarse de una buena parte de los Países Bajos españoles, mientras las tierras flamencas seguían quedando en manos de Holanda.

Las relaciones entre Francia y los Países Bajos se iban deteriorando también en el terreno económico. Cuando las exportaciones holandesas –como telas, arenques, tabaco y azúcar– comenzaron a adquirir un volumen importante en el mercado francés, el ministro de finanzas del rey Luis, Jean-Baptiste Colbert, impuso, en abril de 1667, una dura tarifa sobre todas las

importaciones extranjeras. Esta medida golpeó a Holanda con particular fuerza, dada la importancia que el comercio con Francia tenía en su economía doméstica. Combinada esta medida con la reciente creación en Francia de las respectivas Compañías de las Indias Orientales y Occidentales para competir con sus contrapartidas holandesas, las acciones de Colbert no hicieron sino reforzar el odio y el resentimiento –por no mencionar la ansiedad– de los holandeses. Los ciudadanos de la república habían llegado al límite de su paciencia.

El ejército francés invadió los Países Bajos españoles al acabar la primavera de 1667. Tras haber fracasado en sus negociaciones con España sobre el mejor modo de afrontar la amenaza de Francia, la república firmó en 1668 una Triple Alianza con Inglaterra y Suecia. Esta coalición armada trató de solucionar el creciente conflicto entre Francia y España sobre los Países Bajos del sur, proponiendo una reordenación que en su mayor parte favorecía a Francia, mientras la amenazaba con una intervención militar si Francia se negaba a detener sus acciones ofensivas. Pero incluso dentro del partido de los Estados holandeses existía un gran desacuerdo sobre el modo de tratar a Francia. De Witt creía que no se ganaría nada con la guerra, y que, incluso siendo inestable, la relación amigable con Francia era esencial para la seguridad de Holanda. En consecuencia, De Witt trataba de evitar la intervención a toda costa. Otros se mostraban más escépticos sobre la posibilidad de un arreglo negociado. En 1671, frente a un Luis furioso contra la Triple Alianza y que preparaba su propia estrategia, un importante número de políticos holandeses se inclinó por una venganza económica, prohibiendo la importación de productos franceses tales como el vino, el papel y el vinagre. Tal medida fue aprobada por los Estados Generales en noviembre de 1671.

En enero de 1672, toda esperanza de solución pacífica del conflicto pareció esfumarse cuando Francia firmó una alianza con Colonia y Münster contra la república. Holanda se encontraba rodeada por estados hostiles. Lo que Luis XIV parecía buscar no era solo apoderarse de la Holanda española, sino también derrotar a la propia República de Holanda y transformarla en una monarquía con Guillermo III como soberano. Pero si el rey de Francia pensaba que esta medida le aseguraría al

menos el apoyo de la facción orangista en la república, tenía una idea muy pobre del carácter de los holandeses. Sus amenazas al honor de la república y a su soberanía incitaron a los enemigos orangistas de De Witt a organizar una seria respuesta. Incluso los regentes de Amsterdam se mostraron inclinados a olvidar sus diferencias con los orangistas sobre el papel que podría asignársele a Guillermo, que ahora llegaba a la mayoría de edad, en la dirección de los asuntos de la república. Como la guerra con Francia parecía ahora más probable que nunca, fue tomando cada vez mayor fuerza en la mente de todos el apoyo al nombramiento de Guillermo como Jefe de Estado de Holanda y de las otras provincias, y el de capitán-general y almirante en jefe de las fuerzas de la república. Y, en febrero de 1672, los Estados generales le entregaron finalmente a Guillermo el mando supervisado del ejército y la armada.

Dos meses después, Luis le declaró la guerra a Holanda. Al rey de Francia se le unieron el rey de Inglaterra, el príncipe-obispo de Münster y el Elector de Colonia. Los holandeses se encontraron desbordados, e inicialmente perdieron una buena parte del territorio. El 23 de junio, cuando los franceses entraron en Utrecht, un contingente formado por tropas de Francia y de Münster capturó otras ciudades. La responsabilidad de aquel desastre fue achacada principalmente a De Witt y sus regentes. De Witt había sabido ejercer siempre un admirable juego diplomático frente a las grandes potencias internacionales de España, Francia, Inglaterra, Suecia, Dinamarca, y a los enfrentamientos de los propios estados imperiales. Por encima de cualquier otra cosa era un hombre eminentemente pragmático, dispuesto a concertar alianzas con todo el que a su entender pudiera ser más útil para los intereses de los holandeses en cada momento. Pero en 1672, con la memoria de la segunda guerra anglo-holandesa aún fresca, los ciudadanos de los Países Bajos no deseaban ya soluciones pragmáticas. La posición del Primer Ministro era ahora más débil que nunca. Panfletos anónimos le acusaban de incompetencia militar, de trasvasar fondos públicos a sus cuentas privadas, y hasta de poner a la república en manos de sus enemigos con tal de mantenerse él en el gobierno.

En la noche del 21 de junio, cuando De Witt regresaba a su

casa desde el Binnenhof, donde los Estados de Holanda se reunían en La Haya, fue atacado y herido con un cuchillo por cuatro jóvenes procedentes de buenas familias. Solo uno de los asaltantes fue capturado y ahorcado a los seis días. Aunque las heridas de De Witt no eran muy graves, siguió sintiéndose mal incluso después de haberse recuperado de ellas. Su incapacidad no hizo sino aumentar las demandas de un líder más fuerte, y, a comienzos de julio, las provincias de Holanda y Zeelanda proclamaron a Guillermo III Jefe de Estado. A finales de mes, aunque recuperado y requerido para la continuación en su puesto por un clemente Guillermo, De Witt se inclinó ante la necesidad política y dimitió de su cargo de Primer Ministro de los Estados de Holanda el 4 de agosto.

Mientras tanto, Cornelis, el hermano de De Witt, había sido arrestado el 23 de julio por una supuesta conspiración contra la vida del Jefe del Estado, una acusación claramente amañada. Despues de un largo interrogatorio, fue formalmente exculpado el 20 de agosto; pero a las puertas de la prisión en la que había estado encerrado lo esperaba un gentío hostil, excitado por los orangistas exaltados ante el veredicto. A Johan de Witt se le hizo creer que su hermano Cornelis necesitaba la ayuda de una escolta para el traslado sano y salvo hasta su casa, y se presentó en la prisión para trasladar a Cornelis hasta una casa relativamente cercana; pero cuando entró en la celda de su hermano, los dos se percataron de la difícil situación en la que se habían colocado. Cuando atravesaban la puerta exterior, el grito de «traidores» corrió por toda la multitud, y los dos tuvieron que volver a refugiarse en el edificio. Los Estados de Holanda, que se reunían en las inmediaciones, intentaron evitar que se produjese cualquier daño a los dos hermanos, pero la masa estacionada ante la cárcel estaba ya fuera de sí. Una compañía de soldados armados custodiaba la prisión, pero los rumores de que una multitud de campesinos avanzaba haciendo estragos por las calles de La Haya obligaron a enviar al ejército a defender los puentes de la ciudad. Se cuenta que cuando abandonaba su puesto frente a la prisión, el comandante del escuadrón comentó: «Yo obedezco, pero los De Witt son hombres muertos»⁴⁶.

Viendo que solo tenía enfrente un pequeño grupo de la guardia urbana, la muchedumbre cargó contra ellos y rompió

las puertas de la prisión. Luego se contó que habían encontrado a Cornelis en la cama, leyendo un libro de obras teatrales francesas, mientras que Johan estaba sentado a sus pies con una Biblia en la mano. Los dos fueron arrastrados escaleras abajo y entregados a la multitud que los esperaba. Su intención era ahorrarlos, pero fueron tan cruelmente golpeados durante el camino hasta el cadalso que murieron antes de llegar a él. Los cuerpos fueron entonces colgados por los pies, totalmente desnudos y literalmente hechos pedazos.

Spinoza se sintió completamente anonadado ante aquellos actos de barbarie, perpetrados no por una banda asesina de ladrones, sino por un conjunto de ciudadanos que incluía a muchos respetables burgueses de clase media. Leibniz habló con Spinoza sobre los sucesos que rodearon la muerte de los hermanos De Witt cuando pasó por La Haya en 1676: «He pasado varias horas hablando con Spinoza después de la cena. Me contó que el día del linchamiento de los De Witt quiso acercarse por la noche a colocar una placa en el lugar donde fueron asesinados que dijera: *ultimi barbarorum* [«Sois los peores de los bárbaros»]; pero su patrono le impidió salir, bloqueando con llave la puerta de la casa, pues también él corría el riesgo de verse destrozado»⁴⁷. Van der Spyck pensó sin duda en su propia seguridad y en las condiciones de su casa. Y tenía buenas razones para preocuparse, pues tanto en la imaginación popular como en la de los ilustrados, el nombre de Spinoza estaba íntimamente ligado al de los De Witt. De hecho, los enemigos del Primer Ministro utilizaban sus pretendidas conexiones con «el demonio de Spinoza» para arrojar calumnias tanto sobre él como sobre su hermano. Un panfleto de 1672 proclamaba que De Witt había garantizado la protección que Spinoza necesitaba para publicar el *Tratado teológico-político*. El autor del panfleto alegaba que, entre los libros y manuscritos de De Witt, se había encontrado un ejemplar del *Tratado*, «sacado del infierno por el judío expulsado Spinoza, en el cual queda probado, en una exposición totalmente atea que no encuentra precedentes, que la palabra de Dios tiene que ser explicada y entendida a través de la filosofía, y que el libro había sido publicado con el conocimiento del Sr. Jan»⁴⁸.

Uno de los efectos inmediatos de la caída de De Witt y de su régimen fue el final de la «Verdadera Libertad», con su política de autonomía provincial (e incluso municipal) y su atmósfera intelectual generalmente tolerante. La purga generalizada de los consejos de la ciudad había empezado. Los regentes con simpatías por los De Witt fueron reemplazados por individuos inequívocamente orangistas y favorablemente dispuestos a los propósitos de los calvinistas ortodoxos. El poder político se tornaba más y más centralizado a medida que se ascendía desde las ciudades y los estados provinciales hasta el Jefe del Estado y los Estados Generales, sobre los cuales Guillermo tenía gran influencia. Como resultado, fue más fácil para las autoridades el ejercicio de un control más amplio y consistente sobre lo que se decía y se hacía en la república.

Esta *wetsverzetting* (transformación legal profunda) de 1672, tanto en la distribución del poder como en las políticas a seguir, puede explicar el hecho de que a partir de aquel momento Spinoza exagerara aún más sus precauciones ante el peligro no ya solo de una condena de la jerarquía eclesiástica, sino también de su posible expatriación por parte de la autoridad secular.

Los cambios en las corrientes políticas pueden explicar igualmente que, tras los sucesos de 1672, el propio Spinoza se convirtiera en blanco de los ataques de los filósofos académicos cartesianos y de los teólogos. A primera vista, podría resultar muy sorprendente que personas como Regnier Mansveld de la Universidad de Utrecht, Christopher Wittich o Theodore Craanen de la Universidad de Leiden, y Lambert van Velthysen pudieran formar un frente unido en su oposición a Spinoza. En última instancia, todos ellos eran, en mayor o menor grado, personas dedicadas a la propagación de la nueva filosofía y la ciencia. Pero, dadas las realidades políticas de los años setenta, no tenían realmente otra elección que la de derribar a los «cartesianos radicales» y a sus aliados spinozistas. Aunque las disensiones entre ellos y las doctrinas metodológicas y metafísicas de Spinoza, Meyer, Van den Enden y otros eran serias, su hostilidad era también, al menos en parte, una estratégica maniobra defensiva, dictada por aquellas difíciles circunstancias.

Desde 1650, la polarización entre liberales y conservadores dentro de la Iglesia Reformada había tomado la forma de una

contestación permanente entre dos campos doctrinales, cada uno de ellos agrupado bajo una personalidad carismática. Por una parte estaba el formidable Gisbertus Voetius, Decano de la Universidad de Utrecht y uno de los más implacables enemigos de Descartes. Estrictamente ortodoxo en teología y conservador en lo político y lo social, Voetius no toleraba la menor desviación de su estrecha concepción de la fe Reformada, ni de su generoso concepto del lugar que esta fe debía ocupar en la sociedad y en la academia. Su oponente, Johannes Cocceius, era un profesor de teología de la Universidad de Leiden abiertamente liberal en su interpretación de las exigencias del calvinismo, con una visión no fundamentalista de la Biblia. Las palabras de las Escrituras no debían ser tomadas siempre en un sentido literal, sino interpretadas a la luz de su contexto lingüístico, literario e histórico.

Las disputas entre los «voetianos» y los «cocceianos» comenzaron en la facultad teológica de Leiden en 1665 como una cuestión de discrepancia sobre las costumbres sociales, cuyas raíces estaban en una diferencia de opinión respecto a la observancia del Sabbath. Los voetianos abogaban por un estilo de vida más «piadoso» entre la gente ordinaria. Condenaban muchos de los pasatiempos de los holandeses del siglo xvii (como el baile y el juego, por ejemplo), y ponían un especial empeño en no tolerar ninguna clase de trabajo o de diversión durante el Sabbath. El Día del Señor era una jornada para el descanso y la plegaria, no para patinar sobre el hielo en los canales de la ciudad.

Los cocceianos respondían diciendo que una observancia tan estricta del tercer Mandamiento no era tan necesaria para los tiempos actuales y la edad de los jóvenes. La piedad no exigía ya de sus fieles que dejaran de trabajar o que abandonaran toda diversión. Hacia 1659, el debate había alcanzado tal intensidad que el Sínodo de la Holanda del Sur, apremiado por los Estados de Holanda (conscientes de que cualquier disputa teológica en la república corría inevitablemente el riesgo de convertirse en un debate político) intentó acabar con la disputa sobre el Sabbath prohibiendo toda discusión sobre el tema.

Por supuesto, y al igual que había ocurrido con la disputa de los años 1610 entre Replicantes y Contra-Replicantes, el cisma de finales de los años 1650 entre los voetianos y los coc-

ceianos adquirió también ahora un cariz político y cultural. La facción cocceiana solía contar con el apoyo de algunos miembros del partido de los Estados, es decir, De Witt y sus aliados, que querían poner un freno a la influencia política y social de los predicadores ortodoxos Reformados. Por su parte, los voetianos contaban con los orangistas, dado que ambos grupos se oponían al poder de los Estados de Holanda: los voetianos porque el poder político estaba en manos de los regentes, excesivamente tolerantes (y por tanto, teológicamente «laxos»); los orangistas porque sus diputados en los Estados de Holanda trabajaban en la preparación del camino para entregarle la jefatura de la nación a su amado Guillermo III. Los cocceianos llegaron incluso a ser tenidos, y con razón, por aliados de los cartesianos. De Witt, los cocceianos y los cartesianos insistían por igual en la separación de la filosofía y la teología. Descartes y sus seguidores sostenían, en términos inequívocos, que la filosofía no debía pretender opinar sobre cuestiones teológicas, pero que, cuando no se tratase de un artículo de fe, los teólogos tenían que dejar a los filósofos proseguir sus investigaciones con la sola ayuda de la razón.

Esta separación era muy conveniente para los académicos cartesianos, pues les permitía enseñar con cierta independencia de la supervisión de los teólogos. Para De Witt, la separación de las dos disciplinas –y, en la universidad, de las dos facultades– era especialmente importante como estrategia para reducir el poder de los teólogos. Para limitar su esfera de control era necesario apoyar (e incluso expandir) la libertad del filosofar. Si la teología y la filosofía se mantenían separadas, habría entre las dos unos límites claros muy bien definidos, que los teólogos no deberían traspasar. Los voetianos no solo se mostraban resentidos ante el intento de limitar el alcance de su autoridad, sino que sostenían que si la teología no era colocada por encima de la filosofía y no se le permitía controlarla, la filosofía acabaría por subordinar a la teología.

Los cocceianos, con su enfoque no literal de las Escrituras, eran también considerados como cultivadores del proyecto cartesiano de la filosofía natural y de la nueva ciencia. Si ya no era necesario leer la Biblia de manera literal, entonces sus informes sobre milagros –esto es, sobre supuestas violaciones de

las leyes matemáticas en un universo mecanicista– eran susceptibles de una interpretación figurativa. Los métodos exegéticos de los cocceianos allanaban el camino para una relectura copernicana de aquellos pasajes que tradicionalmente eran considerados como sustentadores de la imagen de una tierra estacionaria que ocupaba el centro del universo⁴⁹. Con el paso del tiempo, el movimiento cartesiano-cocceiano fue haciéndose más y más osado, y muchas de las cosas que se defendieron superaban con mucho a lo que explícitamente habría admitido el propio Cocceius. Teólogos como Frans Burman y académicos humanistas como Graevius no tenían reparos en mostrar sus simpatías por el método cartesiano, ni por su metafísica o su física. Un historiador ha observado que el proyecto cocceiano significó nada menos que la «asimilación por parte de la ciencia y la filosofía cartesianas de la teología calvinista»⁵⁰.

En la mayoría de los lugares, las cosas siguieron tranquilas durante los años 1660. Cocceius murió en 1669, y los cartesianos siguieron manteniendo el control de las importantes universidades de Leiden y Utrecht. Pero cuando De Witt fue derrocado en 1672 y los voetianos y sus aliados políticos les ganaron la partida, se produjo una nueva reacción contra los cocceianos y los cartesianos. En las universidades se aplicó una purga general de profesores cartesianos de filosofía y de docentes cocceianos de teología. Pero esta vez las redes, más sutiles, se proponían cazar no solo a los cartesianos moderados contratados por la universidad, sino también a radicales independientes tales como Meyer y Spinoza. De hecho, el hiperracionalista tratado de Meyer, *La filosofía, Intérprete de la Sagrada Escritura* –que sostenía que la guía más apropiada para comprender el significado de la Biblia era la razón misma, y que había encendido las iras de los ortodoxos (e incluso de los cartesianos) desde el momento de su aparición en 1666–, solo sirvió para confirmar los peores temores de los voetianos. A los ojos de éstos, a finales de 1669 y principios de 1670, el cocceianismo se parecía mucho a la facción extrema del cartesianismo representada por Meyer⁵¹.

Las autoridades seculares, dirigidas por los teólogos, eran prácticamente incapaces de distinguir entre las diferentes variedades del cartesianismo y el cocceianismo. Entre las veinte pro-

posiciones «cocceiano-cartesianas» condenadas por los Estados Generales de Holanda en 1676 hay una que afirma que la filosofía debería ser la intérprete de las Escrituras. No ayudó mucho a la causa de los cartesianos moderados el hecho de que la primera obra publicada por el autor del *Tratado teológico-político* fuera un resumen de la filosofía de Descartes.

La reacción cartesiana (y cocceiana) contra Spinoza exige, por tanto, ser contemplada a la luz de este ataque de los voetianos a los seguidores de Descartes y de Cocceius. Al dirigir sus fuerzas contra Spinoza y los cartesianos radicales, los cartesianos más moderados esperaban que sus críticos pudieran distinguirlos de la corriente más «peligrosa» de libre pensamiento que infectaba a la república. Enérgica y públicamente criticaban a todo el que se atreviera a llevar los principios de la racionalidad tan lejos que negasen la inmortalidad del alma, el origen divino de la Escritura, la doctrina de la Trinidad y la posibilidad de milagros divinos. Pero aquella actitud no era solo una maniobra táctica. Había, por supuesto, sustantivas diferencias filosóficas entre Spinoza y los cartesianos, y únicamente un lector ingenuo de los *Principios de la filosofía de Descartes* y del *Tratado teológico-político* podría pensar que Spinoza pudiera ser descrito en ningún sentido como un «cartesiano». Mas también era indudable que si los mismos cartesianos querían montar una defensa efectiva de su filosofía, tenían que distanciarse públicamente de Spinoza, aunque esto comportara exagerar sus diferencias filosóficas reales con él. El mismo Spinoza supo adivinar su estrategia. Escribiendo a Oldenburg en septiembre de 1675, se quejaba de que «los estúpidos cartesianos, para alejar de ellos las sospechas de que se alineaban conmigo, no han cesado de denunciar por doquier mis opiniones y escritos, y aún continúan haciéndolo»⁵².

Los cocceianos tenían también buenas razones para sentirse inquietos. Muchas de sus doctrinas fundamentales se parecían al tipo de cosas que Spinoza defendía en el *Tratado*. Al igual que Spinoza, ellos también distinguían entre la ley moral de Dios y la ley ceremonial, distinción que les permitía sostener que el mandato de respetar estrictamente el Sabbath era una ley ritual vigente solo para los judíos, a quienes fue directamente dada. Igualmente sostenían que las autoridades religiosas no de-

berían intervenir en los asuntos políticos seculares. Y creían también que las Escrituras deberían ser entendidas en sus propios términos, es decir (por usar las palabras de Spinoza), «desde el punto de vista de las Escrituras mismas»⁵³. Estas semejanzas dieron a los cocceianos un motivo suficiente para empeñarse en aclarar que ellos no eran spinozistas.

* * *

En medio de la campaña desatada contra él a raíz del asesinato de De Witt, Spinoza debió sentir una gran satisfacción al enterarse de que *algunas* personas al menos apreciaban sus talentos filosóficos, aunque no es claro que esas personas partieran de una base muy sólida. En febrero de 1673, recibió Spinoza la siguiente carta de Johann Ludwig Fabricius, que actuaba en nombre de Karl Ludwig, Elector del Palatinado, uno de los estados imperiales alemanes.

Rrenombrado Señor,

Su Alteza Serenísima, el Elector Palatino, me ha ordenado que le escriba a usted, para mí hasta ahora desconocido, pero a quien el Serenísimo Príncipe tiene en muy alta estima, y le pregunto si estaría usted dispuesto a aceptar el puesto de Profesor ordinario de Filosofía en su ilustre universidad. Se le pagará el estipendio anual de que disfrutan actualmente los profesores ordinarios. En ningún otro lugar hallará usted a un príncipe más favorable a los eximios ingenios, entre los cuales le cuenta a usted. Tendrá usted la más amplia libertad de filosofar, y el príncipe confía en que usted no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida. Yo no he podido menos de cumplir la orden del sapientísimo Príncipe [...] Tan solo quisiera añadir una cosa: que si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos. Sin otro particular, se despide de usted, ilustrísimo señor, y le desea que siga bien, éste que es admirador de su nombre

J. Ludwig Fabricius

Profesor de la Universidad de Heidelberg y Consejero del Elector Palatino⁵⁴.

Este ofrecimiento de una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg debió resultarle sumamente gratificante a Spinoza. Antes de la Guerra de los Treinta Años, Heidelberg –la capital del Electorado– había poseído una de las mejores universidades de Europa, y Karl Ludwig intentaba devolverle su antiguo lustre. Desde la muerte de Johannes Freinsheim en 1660, no había habido ningún catedrático regular de filosofía en las facultades básicas. Una primera oferta le fue enviada a Tannequil Lefevre, profesor de la academia protestante en Sumur. Este aceptó, pero murió en febrero de 1672, justamente cuando estaba a punto de partir para Heidelberg. Feinsheim era cartesiano, y el Elector estaba buscando probablemente reemplazar a Tannequil por alguien similar a él. Al parecer, el que animó al Elector a hacerle una oferta a Spinoza fue Urbain Chevreau, un católico francés expatriado al servicio del Elector como consejero en cuestiones intelectuales, una especie de residente *homme de lettres*. «Estando en la corte del Elector», escribió Chevreau unos años más tarde, «oí hablar en términos muy elogiosos de Spinoza, aunque yo conocía a este judío protestante solo a través de la primera y la segunda parte de la Filosofía del Sr. Descartes, editada en Amsterdam por Jan Rieuwertsz en 1663. El Elector poseía este libro, y después de haberle leído yo unos cuantos capítulos resolvió contratarlo para que enseñase filosofía en la Academia de Heidelberg, a condición de que no dogmatizara»⁵⁵. Ésta no habría sido la primera vez que un judío ostentase un puesto docente en la universidad. De hecho, Jacob Israel fue no solo profesor de fisiología, sino rector de toda la institución.

Al parecer, tanto Chevreau como Karl Ludwig desconocían el *Tratado teológico-político*, cosa bien distinta del hombre comisionado por el Elector para escribir la invitación a Spinoza. Johann Fabricius, un calvinista riguroso que ocupaba una cátedra en la facultad de teología de Heidelberg, era un buen amigo y consejero de Karl Ludwig. Él sí había leído el *Tratado*, y su opinión no era muy diferente de la de casi todos los teólogos. En 1671, cuando salía de su clase, le confesó a su amigo y biógrafo, Johann Heidegger, «me dan escalofríos al pensar en la presentación pública de una persona tan licenciosa y desenfadada, y ver a la misma religión cristiana y a las Sagradas Es-

crituras tratadas de manera tan blasfema»⁵⁶. Y ahora, por orden del soberano, se veía obligado a invitar al autor de tan «horrible libro» a convertirse en colega suyo. Pero Fabricius dejó a un lado su animosidad –y su orgullo– y escribió la carta.

Spinoza se tomó muy en serio aquella carta, llegando hasta el punto de obtener a través del hermano de Fabricius un ejemplar de un viejo libro suyo que estaba dedicado a Karl Ludwig⁵⁷. Pero después de meditar sobre la carta durante un mes, decidió declinar la invitación.

Si alguna vez hubiera deseado aceptar el cargo de profesor en alguna Facultad, solo hubiera podido desear éste que, por mediación de usted, me ofrece el Serenísimo Elector Palatino, especialmente por la libertad de filosofar que el Clementísimo Príncipe se digna concederme, por no mencionar que hace tiempo que deseo vivir bajo el gobierno de un Príncipe cuya sabiduría todos admirán. Pero como nunca he deseado ejercer públicamente la enseñanza, no puedo decidirme a aprovechar esta preciosa ocasión, pese a haber meditado largamente sobre el asunto.

La oferta podía haber sido particularmente tentadora a la luz de los recientes acontecimientos ocurridos en La Haya y el oscuro panorama que se abría en la república a la libertad filosófica en el futuro inmediato. Pero, además del hecho de que Spinoza no abandonó nunca Holanda ni siquiera para una breve estancia (y éste seguiría siendo el caso durante toda su vida), y de que tenía muchos y muy buenos amigos en La Haya y en Amsterdam, fueron principalmente dos consideraciones las que le indujeron a rehusar la oferta. En primer lugar, era muy reacio a perder un tiempo precioso enseñando: «Pienso que si tengo que hallar tiempo para instruir a los jóvenes estudiantes, debo despedirme de seguir progresando en filosofía». En segundo lugar, y éste pudo haber sido un factor aún más importante, le preocupaba enormemente la asombrosa amonestación en la carta de Fabricius de que no «abusase» de su libertad filosófica «para perturbar la religión públicamente establecida». Se sentía turbado por la ambigüedad de la frase.

No sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar, si no quiero dar la impresión de perturbar la religión públicamente establecida; pues los cismas no surgen tanto del amor ardiente hacia la religión cuanto de la diversidad de las pasiones humanas o del afán de contradecir, con el que se suelen tergiversar y condenar todas las cosas, aunque estén rectamente dichas. Y como ya tengo experiencia de esto mientras llevo una vida solitaria, con más razón habré de temerlo si asciendo a tan alta dignidad. Vea pues, dignísimo señor, que no me resisto porque espere una fortuna mayor, sino porque prefiiero la tranquilidad, que creo poder alcanzar en cierta medida mientras me mantenga alejado de la enseñanza pública.

Spinoza concluye pidiéndole al Elector que «le conceda más tiempo para reflexionar con más detenimiento sobre el asunto», aunque es evidente que no tenía intención de aceptar aquella oferta⁵⁸.

No sabemos si, al dar sus instrucciones a Fabricius, el Elector le dijo que mencionara explícitamente en la carta a Spinoza aquello de que su «libertad de filosofar» sería condicional. Chevreau sostiene que en lo que Karl Ludwig insistía era en «que no dogmatizara». Y esto podía significar meramente que los deberes docentes de Spinoza quedarían confinados a la filosofía y que debería evitar todo pronunciamiento sobre la doctrina de la iglesia. Dicho en otras palabras, aquello pudo haber sido la expresión de un compromiso para la separación entre filosofía y teología. En su carta, Fabricius le da un aire más amenazador, pues parece dar a entender que incluso limitándose a hablar de filosofía, Spinoza podría encontrar dificultades si las autoridades religiosas encontraban perturbador el contenido de sus clases. Tal vez el hostil Fabrizius, mientras por una parte cumplía la orden del Elector escribiendo la carta, trataba a la vez de sabotear el nombramiento alarmando a Spinoza⁵⁹. Si ésta era su estrategia, entonces, al menos en la mente de Chevreau, tuvo éxito: «Por nuestra parte hemos buscado las razones de su negativa, y después de diversas cartas recibidas por mí desde La Haya y Amsterdam [no es claro que estas cartas fueran de Spinoza mismo], llegué a la conclusión de que las palabras: "A condición de que usted no dogmatice", le in-

fundieron temor». Después de todo, concluía Chevreau, Spinoza «estaba mejor en Holanda, donde podía seguir en contacto con Oldenburg y otros ingleses, y donde tenía completa libertad para intercambiar opiniones y máximas con aquellos que eran lo bastante curiosos para visitarlo, y a convertirlos a todos ellos en sus discípulos, tanto si eran deístas como si eran ateos»⁶⁰. Karl Ludwig debió quedar defraudado, sin embargo. Él era un gobernante de una educación, cultura y tolerancia exquisitas. Se había educado en Holanda, donde su padre –Frederick V, el llamado Rey del Invierno– se había visto obligado a refugiarse durante la Guerra de los Treinta Años. Aunque calvinista, Karl Ludwig era, en cuanto a religión y política, relativamente liberal, y con seguridad no habría encontrado la filosofía de Spinoza –ni siquiera el *Tratado teológico político*– tan horripilante como decían los cortesanos que lo rodeaban.

En cuanto a Spinoza, el no aceptar la oferta fue una medida acertada. No habría tenido paciencia para los protocolos de la vida cortesana, o para las intrigas y politiqueos de los círculos académicos de Heidelberg, y con seguridad habría tenido que atender de vez en cuando a las necesidades intelectuales y pedagógicas del Elector y su familia. Su decisión resultó ser también muy prudente, pues al año siguiente el ejército francés entró en Heidelberg, cerró la universidad, y todos sus profesores fueron desterrados. La situación de Spinoza hubiera sido particularmente difícil, pues habría encontrado bastantes dificultades para retornar a su pacífica existencia en La Haya. Porque al aceptar la oferta de Karl Ludwig y abandonar la república, habría exacerbado probablemente la hostilidad contra él de aquellos que, asociándolo aún con los hermanos De Witt, podrían sospechar en él inclinaciones traidoras.

* * *

Las sospechas sobre la lealtad de Spinoza a la causa holandesa alcanzaron su punto álgido en el verano de 1672, cuando el filósofo realizó un viaje potencialmente peligroso (y posiblemente imprudente, aunque fructífero) más allá de las líneas enemigas. Las cosas no les habían ido bien a las fuerzas holandesas, ahora bajo el mando de Guillermo III, en los primeros

años de la guerra. A lo largo de 1672, la república sufrió una serie de importantes derrotas militares. Hacia finales del verano, la mayor parte de Holanda estaba en manos francesas o müns-teritas. Ciudad tras ciudad fue cayendo ante el enemigo, a veces sin lucha. La ciudad de Utrecht, en absoluto preparada para un largo sitio, se rindió al príncipe de Condé el 13 de junio. Durante el año y medio siguiente, hasta noviembre de 1673, continuó bajo el control francés. Y un teniente coronel de las tropas de Condé, Jean Baptiste Stouuppe, fue nombrado gobernador de la ciudad.

Stouuppe –o Stoppa, puesto que su nombre se pronunciaba probablemente al modo de su pueblo en el norte de Italia– procedía de una familia protestante francesa⁶¹. Fue ministro de los Hugonotes en Londres a finales de los años 1640, cuando se encargó de algunas estrategias inteligentes en el bando de Cromwell, incluyendo el intento de fomentar una rebelión protestante en Francia. Según se dice, en algún momento ofreció, en nombre del Lord Protector, la corona francesa al príncipe de Condé, Luis II de Borbon, si éste acaudillaba la rebelión. Condé, que poco tiempo después sería uno de los líderes de la revolución de la Fronda, declinó prudentemente la invitación, replicando –sin duda sarcásticamente– que lo haría encantado tan pronto como el ejército de Cromwell estuviera en Francia. Stouuppe abandonó Inglaterra al recuperar el trono Carlos II y se unió al ejército de Condé, del cual era oficial su hermano. Sin embargo fue personalmente criticado por un profesor de teología protestante de Suiza por haber participado, al servicio de un soberano católico, en el asalto a una nación protestante como era Holanda.

Stouuppe respondió al teólogo escribiendo *La Religión des Hollandais*, una denuncia de la pretendida religiosidad de Holanda. En ella sostenía que los holandeses no eran los ejemplares y devotos protestantes que el buen profesor creía. De hecho, su observancia religiosa y su ortodoxia teológica dejaban mucho que desear. Toleraban toda clase de sectas religiosas desviadas y extravagantes, e incluso permitían que los librepensadores y ateos publicaran sus ideas, sin hacer el menor esfuerzo por refutarlas. Y utilizaba el ejemplo de Spinoza, de cuya piedad tenía una opinión francamente baja:

[Hay] un hombre especialmente ilustre y sabio que, según se me ha dicho, tiene un gran número de seguidores que están completamente convencidos de sus ideas. Estoy hablando de un hombre de nacimiento judío, cuyo nombre es Spinoza, y que no ha abjurado de la religión judía ni abrazado la cristiana; de este modo, es muy mal judío y no mejor cristiano. Hace pocos años escribió un libro en latín, cuyo título es *Tratado teológico-político*, cuya meta principal parece ser la destrucción de toda religión, en particular la judía y la cristiana, para introducir el ateísmo, el libertinaje y la libertad en todas las religiones [...] Sus seguidores no se atreven a manifestarse, porque su libro destruye absolutamente los fundamentos de toda religión⁶².

Stouppe se muestra particularmente impresionado por la inmensa erudición de Spinoza, lo cual hace a su entender particularmente necesaria la refutación de un libro tan «pernicioso». Los holandeses pueden dejarlo solo en este empeño, o bien porque carezcan del coraje o los recursos para criticarlo, o bien —lo que sería más preocupante— porque comparten sus sentimientos. Y Stouppe abriga la sospecha de que esto último sea el caso. Observa en los holandeses un alto grado de laxitud en la observancia de los ritos externos de la religión cristiana, sobre todo entre los que se encuentran fuera de su patria por causa de sus negocios. Los marinos y los mercaderes holandeses del Lejano Este, por ejemplo, descuidan públicamente la observancia de los ritos cristianos, e incluso (en ocasiones) los prohíben⁶³. Para hacer esta afirmación Stouppe se apoya en un informe del propio Spinoza sobre la conducta de los holandeses en el Japón, cuando, en un pasaje del *Tratado*, dice que las autoridades holandesas de la Compañía de Indias Orientales han ordenado a sus empleados que se abstengan de participar en las prácticas externas cristianas porque los japoneses las han prohibido. Spinoza había usado este caso como ejemplo de que las ceremonias religiosas no son esenciales para la verdadera piedad. Para Stouppe, en cambio, esto era un signo de que los holandeses ponían sus intereses mercantiles por encima de sus deberes religiosos. Y lo que es aún más importante, esta actitud mostraba que, en el fondo, ellos eran también spinozistas⁶⁴.

El ataque contra Spinoza y contra los holandeses que tan

escandalosamente habían dejado circular el libro de Spinoza fue escrito en mayo de 1673. Y ello hace aún más sorprendente el hecho de que, cuando aún no habían pasado dos meses, este mismo hombre estuviera escoltando a Spinoza desde La Haya hasta la sede de su comandante en jefe, el príncipe de Condé, en sus cuarteles de Utrecht. La idea de animar a su general a que invitase a Spinoza había partido ciertamente del propio Stouppe. Esta aparente hipocresía no le pasó desapercibida a Jean Brun (Johannes Braun), un teólogo cocceiano de Groningen, quien escribió una defensa del protestantismo holandés en respuesta al libro de Stouppe: «Debo declarar cuán sorprendido me encuentro al ver que Stouppe ataca tan ferozmente a Spinoza y se escandaliza de que tanta gente lo visite en este país [los Países Bajos], mientras que él mismo cultivó su amistad con Spinoza mientras éste se encontraba en Utrecht. Porque se me ha asegurado que fue el propio Stouppe quien le pidió al Príncipe de Condé que trajera [a Spinoza] desde La Haya a Utrecht expresamente para conversar con él, y que Stouppe mismo lo elogió calurosamente y se sintió muy gratificado con su compañía»⁶⁵.

Obviamente, Stouppe no era una persona tan doctrinaria y llena de prejuicios contra Spinoza que no tuviera interés en conocer a una de las celebridades intelectuales más grandes –y más conocidas– de la república. Al parecer, conoció personalmente a Spinoza cuando estaba escribiendo su libro contra él, haciéndole una visita en una de sus estancias en La Haya⁶⁶. Pero, además, Stouppe conocía también el interés de su comandante en jefe por las cuestiones filosóficas, su gusto por el librepensamiento, y su hábito de rodearse de personas cultas (y libertinas)⁶⁷. Cuando Condé residía en Chantilly, su mecenazgo se extendió a una serie de importantes escritores, entre los que se encontraban Molière, Racine y La Fontaine⁶⁸. Ahora intentaba recrear en Utrecht, hasta donde fuera posible dadas las circunstancias, el tipo de entorno cultural al que estaba acostumbrado, suplementando esta vez sus cortesanos franceses con un aporte de personalidades holandesas. «El Príncipe de Condé», informa Colerus, «deseaba ardientemente hablar con Spinoza», e incluso le ofreció conseguir de Luis XIV una pensión para él a condición de que le dedicara uno de sus libros al monarca

francés⁶⁹. Spinoza, «con toda la cortesía de que fue capaz» declinó la oferta de la pensión, añadiendo que «él no tenía el menor deseo de dedicar ningún libro al Rey de Francia». Aunque, no sin cierta resistencia a interrumpir su trabajo, aceptó la invitación de ir a Utrecht.

No debía de ser fácil viajar por Holanda en el verano del año 1673. No solo estaba el problema de evadir las tropas holandesas para entrar en el territorio ocupado por los franceses. Como maniobra defensiva, los holandeses habían abierto los diques e inundado gran parte del territorio situado entre La Haya y Utrecht, con lo cual hacían imposible cruzar directamente por el este las tierras que separaban las dos ciudades.

Tanto Lucas como Colerus afirman que Spinoza fue recibido en el campo francés con una cortesía exquisita, aunque el príncipe había sido llamado a la corte unos días antes para algunos asuntos reales. «El Sr. de Luxemburgo, que recibió a Spinoza en ausencia del príncipe, lo colmó de atenciones y le aseguró que gozaba de la mejor voluntad de Su Alteza»⁷⁰. Spinoza se encontró rodeado de una agradable compañía. Entre los científicos locales que se arriesgaban a la enemistad de sus compañeros holandeses —que solo sentían odio hacia los invasores franceses y, cabía sospechar, también hacia los amigos de éstos— y que expresaban su respeto a Condé acompañándolo con ocasión de los discursos intelectuales, se encontraban los profesores Graevius y Van Velthuysen de la Universidad de Utrecht.

Durante su estancia en esta ciudad, Spinoza conoció a estos dos personajes, que se habían contado entre sus críticos más acerbos. A pesar del severo juicio que a Van Velthuysen le había merecido dos años y medio antes el *Tratado teológico-político*, Spinoza supo al parecer ironizar sobre sus diferencias o, mejor dicho, estar de acuerdo con su desacuerdo. El tono de la correspondencia que unos años después sostuvieron es claramente más cordial que el existente en 1671, con un Spinoza que reconocía en el profesor cartesiano el admirable «amor a la verdad y [...] el singular candor de su espíritu»⁷¹.

Parece en cambio casi seguro que Spinoza no llegó nunca a encontrarse con el príncipe de Condé. El príncipe abandonó la ciudad el 15 de julio, y es prácticamente seguro que Spinoza

no llegó a ella antes del 18⁷². Condé había dejado encargado que Spinoza esperara allí su retorno. Bayle –único entre los biógrafos iniciales de Spinoza– sostiene que los dos se entrevistaron varias veces, y que Condé trató de persuadir (con la oferta de una sustanciosa pensión) a Spinoza para que volviera con él a Francia y se incorporara a su corte. Spinoza declinaría sin duda la invitación alegando que «todo el poder de Su Alteza no podría protegerlo del fanatismo de la Corte, teniendo en cuenta que su nombre ya era odiado a consecuencia de su *Tratado teológico-político.*»⁷³ Bayle se apoya en el testimonio de Henrique Morales («Henry Morelli») –un doctor judío de Egipto que conoció bien a Spinoza y que afirmó haber hablado con él sobre el viaje⁷⁴– y en el de un tal Monsieur Boussière, médico oficial de Condé, adscrito al ejército en Utrecht, que insistía en que vio a Spinoza entrar en las habitaciones del príncipe⁷⁵. Colerus, por el contrario, dice que Van der Spyck y su esposa le aseguraron que Spinoza no llegó nunca a ver a Condé⁷⁶. Lucas concuerda con esta última versión, observando que algunas semanas después de la llegada de Spinoza, el príncipe envió un mensaje a Utrecht diciendo que no volvería a la ciudad durante algún tiempo. Poco después, y al final de lo que debió ser una estancia relativamente agradable –probablemente más larga de lo que él mismo había anticipado, pero sin duda sembrada de intercambios intelectuales y de otras distracciones y nuevos e interesantes contactos– Spinoza abandonó Utrecht, con gran disgusto de sus anfitriones.

No es de extrañar que cuando Spinoza llegó a La Haya no recibiera precisamente una bienvenida de héroe. Una vez más, su patrono se vio obligado a preocuparse tanto por la seguridad de su huésped como por la protección de su casa. «Cuando volvió de Utrecht, encontró a la multitud enfurecida contra él», le dijo Van der Spyk a Colerus».

Lo consideraban un espía, y murmuraban que hablaba con los franceses sobre asuntos de Estado. Puesto que su patrono se mostraba muy preocupado por todo aquello y temía que el populacho irrumpiera en su casa en busca de Spinoza, éste le aseguró para calmarlo: «¡No tenga usted miedo! Yo no soy culpable, y hay muchas personas con cargos importantes que conocen

perfectamente las razones que me han llevado a Utrecht. Tan pronto como la gente produzca el menor escándalo ante su puerta, yo saldré a su encuentro aun a riesgo de que me arrastren y hagan conmigo lo mismo que con los hermanos De Witt. Yo soy un sincero republicano, y lo que me importa por encima de todo es el bienestar de mi Estado»⁷⁷.

La afirmación de Spinoza de que había individuos en puestos altos que conocían la razón de su viaje al campo enemigo, alimentó una serie de especulaciones sobre la posibilidad de que Spinoza hubiera sido encargado de alguna misión diplomática, posiblemente la de abrir alguna vía de negociaciones de paz entre el gobierno de La Haya y el comandante en jefe del ejército francés. No cabe la menor duda de que Spinoza habló bastante con Stouppé -y con Condé, si es que llegaron a verse- sobre la guerra entre sus naciones, e incluso pudieron haber considerado varias sugerencias para terminar con el conflicto. Pero la idea de que los que detentaban el poder en La Haya hubieran recurrido a Spinoza parece altamente improbable. Aquéllos eran los días de los orangistas, no de los de De Witt y su partido. Incluso aunque el Comandante Supremo y los Estados hubieran deseado comunicarse con los franceses, no habrían encargado una tarea tan delicada a un hombre que para ellos era un enemigo de la república.

Spinoza no era, por supuesto, un enemigo de la república. Todos sus escritos están orientados a la «felicidad» y el bienestar, no solo de los seres humanos, sino también de la sociedad política que ellos componen y de la cual dependen. Había un componente de patetismo en el breve mensaje que le dirigió a su patrón. Probablemente lo que él más sentía cuando pensaba en una desbocada multitud rodeando su casa del Paviljoensgracht no era el sufrir el mismo trágico final que había padecido De Witt, sino el temor por el futuro de la república y, aún más importante, por los principios sobre los que una vez ésta se había asentado.

12

«UN HOMBRE LIBRE EN NADA PIENSA MENOS QUE EN LA MUERTE»

Con las muertes de Pieter Balling, Simón de Vries y Adriaan Koerbagh, el círculo de amigos de Spinoza en Amsterdam había perdido, hacia comienzos de los años 1670, un núcleo significativo de sus miembros, e incluso, durante algún tiempo, su potencia crítica. Van den Enden se había marchado a París (donde fue ejecutado en 1674 por su implicación en la conjura contra Luis XIV). Pero quedaban aún Bouwmeester y Meyer, quienes probablemente viajaban de cuando en cuando a La Haya para ver a Spinoza. Rieuwertsz lo frecuentaba también, aunque sus nuevos proyectos editoriales y los esfuerzos por mantener abierta la librería bajo los vigilantes ojos de las autoridades municipales reclamaban casi todo su tiempo.

Pero para el año 1674 ese círculo de amigos se había enriquecido con el aporte de una segunda generación de entusiastas spinozistas y compañeros de viaje, entre los que se encontraban Schuller, Pietr van Gent (amigo de Schuller desde sus tiempos de estudiantes de medicina en la universidad de Leiden) y, durante unos cuantos meses, Tschirnhaus. De este modo, el círculo continuó siendo un activo grupo de «discípulos» de Spinoza en Amsterdam a lo largo de la década de 1670, que muy probablemente se reunía en la librería de Rieuwertsz, centro habitual de las actividades del círculo desde finales de los años 1650.

Y estaba también Jarig Jellesz, siempre fiel a su maestro, que durante los años 1673-74 fue pasando lentamente desde el estudio de Descartes y su *Ética* al *Tratado teológico-político*, que pudo haber leído en la traducción al holandés no publicada de Glazemaker. En una carta ahora perdida le preguntaba a Spinoza en qué difería su teoría del derecho natural y su versión del estado de las que había ofrecido Hobbes. Y probablemente le expresaba aquí también su preocupación por los recientes ataques dirigidos contra su libro¹. Jellesz no participó en el club literario de Meyer activamente (si es que alguna vez asistió a sus reuniones), prefiriendo al parecer proseguir en solitario sus estudios filosóficos. En todo caso, Jellesz no había encajado nunca demasiado bien con los restantes amigos de Spinoza. Probablemente era el miembro con menos educación formal de todo el grupo. No había ido nunca a la universidad y ni siquiera conocía el latín. Pudo incluso haberse sentido ligeramente desplazado por las tendencias librepensadoras de Meyer y los otros. Jellesz era un hombre de una fe ingenua y profunda. En la primavera de 1673 le envió a Spinoza un ejemplar de su ensayo «Confesión de la Fe Cristiana y Universal», en el que trataba de establecer solo los dogmas más básicos requeridos para «una confesión universal aceptable para todos los cristianos». El ensayo era la expresión de una fe racionalista, unitaria y no confesional, cuya inspiración se apoyaba en Lutero y Erasmo, como también en Descartes y Spinoza. La bienaventuranza y la gracia eran identificadas por él con «un conocimiento puramente racional» de las verdades eternas. Jellesz rechazaba todos los ritos ceremoniales por innecesarios (y, de hecho, más bien impedimentos) para la piedad y la verdadera religión. El entendimiento y el comportamiento moral eran las únicas cosas esenciales para la salvación. Ésta fue la enseñanza real de Jesús, un ser humano que, más que ningún otro, estaba inspirado por el Espíritu Santo, es decir, por una sabiduría y una razón divinas². Aunque Spinoza no «alabó [a Jellesz] ni le dio muchas señales de aprobación», le escribió diciéndole: «He leído con gusto sus escritos y los he hallado tales que no puedo cambiarles nada»³.

La relación de Spinoza con Jellesz, que se remontaba a sus días como miembros de la Cámara de Comercio de Amsterdam,

era más antigua que la de ninguno otro lazo de su vida. La continuada amistad con Jellesz, y quizá su apoyo financiero, debió ser sumamente importante para Spinoza durante aquellos días difíciles. Porque, a pesar del temple de su carácter y del aplomo con que recibía los vitriólicos ataques al *Tratado teológico-político*, Spinoza no podía permanecer indiferente ante las noticias divulgadas en diciembre de 1673 de que los Estados de Holanda y la Frisia Occidental iban a exigir que se tomasen medidas contra los libros «profanos» publicados bajo un título falso.

Lo que los diputados tenían en mente, y lo que ocasionó su nueva cruzada, no era tanto el propio *Tratado* —que, pese a llevar en su cubierta un nombre de editor y un lugar de publicación falsos, tenía un título correcto—, como la aparición en aquel mismo año de una edición del *Tratado* y de la *Filosofia, intérprete de la Sagrada Escritura* de Meyer en un solo volumen y editado en tres versiones bajo diferentes títulos falsos: la *Totius medicinae idea nova*, editado por Franciscus de le Boe Sylvius, un fallecido profesor de medicina de la Universidad de Leiden; la *Operum historicum collectio*, por Daniel Heinsius, un humanista muerto hacía dieciocho años, y la *Opera chiurgica omnia*, una colección de tratados de medicina por Francisco Henriquez de Villacorta. Los Estados, indignados por el «engaño» oculto en aquellas maniobras, le pidieron al Tribunal de Holanda que pusiera fin de una vez por todas a semejante inundación de hediondos escritos, y que publicara una orden al efecto de que los libros de Spinoza y de Meyer fueran prohibidos y confiscados en la entera provincia.

El Tribunal encontró causa suficiente para actuar. En consecuencia, el 19 de julio de 1674, el *Tratado teológico-político* —junto con otros «libros socinianos y blasfemos», tales como el *Leviatán* de Hobbes y la *Philosophia Sacrae Scripture Interpres*— fueron oficialmente prohibidos por las autoridades seculares de la provincia de Holanda⁴. Todos estos libros «invertían no solo la enseñanza de la verdadera religión cristiana Reformada, sino que también abundaban en blasfemias contra Dios, sus atributos y su admirable Trinidad, contra la divinidad de Jesucristo y su verdadera santidad». Se decía que aquellas obras atentaban contra los principios fundamentales del cristianismo y contra la

autoridad de la Sagrada Escritura. Por tanto, el tribunal decretaba que de allí en adelante quedara prohibido imprimir, vender o distribuir los libros en cuestión, y que los violadores fueran debidamente castigados⁵.

Era evidente que el espíritu de De Witt había muerto. Tanto los Estados de Holanda como el Tribunal de Justicia, por no mencionar a los consejos municipales, estaban ahora en manos de regentes poco propicios. Spinoza no podía contar ya ni siquiera con una aplicación distendida de los decretos, o con la protección de las autoridades locales. Contemporáneamente, los dirigentes de la Iglesia Reformada y los filósofos y teólogos de las universidades, particularmente los cartesianos, reforzaron su presión. Solo entre el verano de 1673 y el otoño de 1674 –justamente desde que los Estados provinciales descubrieron el engaño hasta que el Tribunal publicó la prohibición– el *Tratado* fue condenado por tres sínodos provinciales (el de Holanda del Norte, el de Holanda del Sur, y el de Utrecht) y por el consistorio de una ciudad importante (Leiden; el consistorio de Amsterdam había registrado ya la denuncia, y La Haya no tardaría en seguirla en 1675).

Spinoza debió sentirse acosado por todas partes. Sin embargo, no alteró nunca su política de no contestar con respuestas directas a estos ataques. No sentía la menor inclinación por las querellas y discusiones públicas. Como él mismo le dijo a Oldenburg unos años antes, anticipándose a la reacción de los teólogos, no pensaba publicar el *Breve tratado* porque «yo siento verdadero horror hacia las disputas»⁶. Hacia 1675, su actitud para con sus críticos se había tornado aún más desdeñosa: «Nunca se me ha pasado por la mente refutar a mis adversarios. Tan indignos me han parecido todos de que les replicara»⁷.

Por lo demás, estaba demasiado ocupado en su propio trabajo como para entretenerte en escribir artículos polémicos contra sus numerosos críticos. En algún momento de los primeros años de 1670 Spinoza volvió a retomar la *Ética*. Ahora se concentró especialmente en la reelaboración de un material que anteriormente formaba una Parte Tercera demasiado extensa, y que ahora quedaría organizado en las Partes Cuatro y Cinco. Esta reelaboración incluía una buena parte de su psicología mo-

ral, su exposición de la servidumbre humana a las pasiones, y la imagen del «ser humano libre».

Es plausible que mucho de lo que Spinoza tenía que decir en la *Ética* sobre la naturaleza social y política y sobre la religión y la verdadera libertad sufriera importantes modificaciones después de 1670. Las secciones finales del manuscrito, vuelto a retomar después de un hiato de al menos seis años, tenían ahora que ser refundidas a la luz, no solo de sus lecturas en el período en cuestión –especialmente del *Leviatán* de Hobbes–, sino, sobre todo, de la teoría del Estado y de la sociedad civil que él mismo había ofrecido en el *Tratado teológico-político*.

No sabemos exactamente hasta dónde había llegado Spinoza cuando dejó de lado la *Ética* en 1665, aunque claramente formaba ya entonces un manuscrito sustancial; por lo tanto tampoco podemos saber qué proporción de la obra completa se originó en los años 1670. Pero, dado lo que parece ser una continuidad general de su pensamiento metafísico, moral y político entre los primeros años de 1660 y los iniciales de 1670, es improbable que los añadidos o cambios introducidos en la *Ética* desde que Spinoza se trasladó a La Haya representen una revisión significativa de sus doctrinas básicas. Las implicaciones políticas de su teoría del ser humano y de sus motivaciones pueden haberse tornado más claras y elaboradas después de la composición del *Tratado*, pero no debieron de ser muy ajenas a su mente cuando inició la presentación geométrica de su sistema en torno a 1661.

Al mismo tiempo, Spinoza continuaba trabajando también en otros proyectos. Es posible que en una fecha tan tardía como el invierno de 1674-75, estuviera pensando aún en acabar el *Tratado de la reforma del entendimiento*. También pudo haber acaeciido la idea de escribir un breve trabajo sobre física. Los dos proyectos están crípticamente sugeridos en el intercambio que mantuvo con Tschirnhaus en enero de 1675. El Dr. Schuller había entregado a éste una copia del manuscrito del tratado metodológico cuando Tschirnhaus se encontraba todavía en Amsterdam⁸, y el mismo Tschirnhaus le preguntó más tarde a Spinoza cuándo pensaba publicar la obra. En su réplica, Spinoza le contestó lacónicamente: «En cuanto a lo demás, es decir,

respecto al movimiento y al método, lo dejo para otra ocasión, puesto que aún no lo he redactado ordenadamente⁹. Igualmente consideró la adición, en una edición posterior, de una serie de notas al texto del *Tratado teológico-político* que pudieran «eliminar, si fuera posible, los prejuicios generados contra éste». Y de acuerdo con esta idea le pedía a Oldenburg, en el otoño de 1675, que le indicara los pasajes del *Tratado* que, en su opinión, «suscitaron escrúpulos en los hombres doctos»¹⁰. Además, esperaba incluir también las observaciones críticas de Van Velthuysen y su propia respuesta a ellas: ahora que lo había conocido en Utrecht, tenía mejor opinión de él. Así pues, le escribió para solicitarle su permiso, añadiendo la estipulación de que si encontraba demasiado duras algunas de sus observaciones, tenía plena libertad para corregirlas o eliminarlas¹¹.

Fue probablemente durante este tiempo, si no algunos años antes, cuando Spinoza empezó a acariciar la idea de componer una gramática hebrea¹². En el *Tratado teológico-político*, Spinoza insiste en la necesidad de conocer el hebreo para poder interpretar adecuadamente las Escrituras. «Comoquiera que todos los escritores, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, eran hebreos, se deduce que el estudio de la lengua hebrea es absolutamente necesario no solo para entender los libros del Antiguo Testamento, que fueron escritos en esta lengua, sino también para los del Nuevo. Porque aunque los Evangelios fueron escritos en otra lengua, no dejan de estar llenos de hebreísmos»¹³. La gente que ahora utiliza el hebreo en su vida diaria, se queja de no disponer de ninguna información sobre los principios de su lengua. En el siglo XVII había, por supuesto, numerosas gramáticas del hebreo antiguo y del nuevo, incluyendo las escritas por el rabino Mortera (1642) y el rabino Menasseh ben Israel (1647). El propio Spinoza poseía varios libros sobre la lengua hebrea, entre ellos el *Thesaurus grammaticus linguae Sanctae Habraeae* de Buxtorf (1629).

Pero además de los irremediables problemas que necesariamente infectan cualquier exposición contemporánea del hebreo («casi todas las palabras para frutos, aves y peces han desaparecido con el paso del tiempo, juntamente con otras muchas palabras [...] Y como el idioma y los modos de hablar peculiares de la nación hebrea han caído casi todos en el olvido por los

estragos del tiempo»), hay un problema adicional en todas las gramáticas anteriores que, según Spinoza, no se encontraría en la suya. Como su título indica, la obra de Buxtorf es una gramática del hebreo como lenguaje «sagrado», como el lenguaje de la Sagrada Escritura. Pero lo que Spinoza se propone, por el contrario, es escribir una gramática del hebreo como un lenguaje *natural*. «Hay muchos autores que han escrito una gramática de las Escrituras, pero ninguno ha escrito una gramática de la lengua hebrea»¹⁴. Los textos sobre los que Spinoza trabaja y extrae como ejemplos son, desde luego, los libros de la Biblia hebrea; pero su método es perfectamente consistente con su versión de la Escritura: si la Biblia fue escrita por manos humanas y compuesta a lo largo del tiempo de la manera usual en que se producen todos los libros, como Spinoza sostiene en el *Tratado teológico-político*, entonces su lenguaje debe ser entendido no como una lengua sobrenatural de algún ser trascendente, sino como la lengua viva de un pueblo específico. Así como la Escritura es un texto humano, el hebreo no es más que otra lengua humana.

De modo que el objetivo que perseguía Spinoza en la obra publicada póstumamente bajo el título de *Compendio de Gramática Hebrea*, y que quedó incompleta cuando murió, era ofrecer una especie de secularización del hebreo, recreando sus reglas y prácticas como un lenguaje natural y no como una «lengua sagrada». Es, dice Spinoza, una obra «para aquellos que desean hablar el hebreo, y no solo cantarlo»¹⁵. Primariamente estuvo concebida para uso privado de sus amigos, a petición de los cuales empezó a escribirla. Respondiendo a la demanda del propio Spinoza de interpretar la Escritura «desde la Escritura misma», como también a la necesidad –propia de la educación protestante de sus amigos– de dirigirse al «Libro» en sí, lo que éstos deseaban de él era una especie de iniciación en los rudimentos del lenguaje que les ayudase en su estudio. Jellesz afirma que en el seno del grupo de Amsterdam circulaban varias copias manuscritas de la obra¹⁶. Tal vez Spinoza se diera por satisfecho con aquel arreglo y no pensara nunca en publicar formalmente el manuscrito.

El *Compendio*, que según Jellesz iba a ser presentado también a la «manera geométrica» de la *Ética*, constaría de dos partes.

La Parte Una, de la cual estaban terminados treinta y tres capítulos, presentaría la etimología básica, con la presentación del alfabeto hebreo y los principios que gobiernan los nombres y los verbos hebreos, así como otras partes de la lengua. En esta primera parte, Spinoza clarificaría también algunos de los problemas iniciales que se le planteaban a todo estudiante de la Torah y que ya él había señalado en el *Tratado teológico-político*, como podían ser las posibles confusiones originadas por las similitudes de algunas letras hebreas y las dificultades de la vocalización, la puntuación y la acentuación. La Parte Dos, que ni siquiera llegó a ser iniciada, presentaría las reglas de la sintaxis hebrea¹⁷.

Para organizar su gramática, Spinoza se apoyó, en alguna medida, en las obras de otros hebreístas, judíos y gentiles. Además del texto de Buxtorf, poseía también la sexta edición de la gramática escrita por Moisés Kimchi, el gran comentarista de la Biblia del siglo XII, como también otra gramática de Eliyahu Levita. Aun así, el tratado resultante es una obra altamente idiosincrásica. Una de sus peculiaridades más sorprendentes es la adaptación que realiza Spinoza de la gramática hebrea a las categorías y estructuras del latín. Por ejemplo, los nombres hebreos admiten la declinación en los seis casos tradicionales: nominativo, genitivo, dativo, acusativo, vocativo y ablativo. Así, el nombre **תֵּבָר** («palabra» o «cosa») aparece en la versión de Spinoza, en caso dativo como **תֵּבָרְךָ**, que es justamente el nombre compuesto con la preposición «a»¹⁸. Los verbos hebreos son susceptibles de varias «conjugaciones» de acuerdo con los paradigmas habituales del latín.

Por otra parte, y aunque al material no está presentado *in more geometrico*, Spinoza ofrece una versión hiperracionalista del hebreo destilado de la Escritura. Lo que le interesa por encima de todo es mostrar de qué modo el hebreo es un lenguaje gobernado por reglas. Su inclinación a reducir a reglas todas las construcciones y variaciones y a eliminar, tanto como sea posible, todas las formas irregulares, lo lleva a proponer una octava «conjugación» (una más que las siete formas verbales usuales), una forma pasiva del reflexivo *hitpael*¹⁹. Tal vez la contribución de Spinoza más original, aunque insostenible, a la historia de los lenguajes semíticos, sea su teoría de la primacía del

nombre. «Todas las palabras hebreas», asegura Spinoza, tienen la fuerza y las propiedades de los nombres»²⁰. Desde esta perspectiva, todos los verbos, adjetivos y restantes elementos derivan del sustantivo. Como algunos investigadores han sugerido, esta afirmación puede ser simplemente la expresión en teoría lingüística de sus doctrinas metafísicas básicas, en las que la «substancia» es la categoría fundacional²¹.

No tenemos noticia de la utilidad que los amigos de Spinoza pudieron obtener de su gramática hebrea. No es desde luego una obra apropiada para principiantes. Hay también errores evidentes en sus lecciones (resultado, tal vez, del hecho de que habían pasado casi veinticinco años desde que Spinoza había dejado de trabajar regularmente sobre textos hebreos). Y, sin embargo, al escribir el *Compendio* para sus compañeros cristianos, Spinoza estaba cumpliendo involuntariamente los objetivos de Grotius cuando en 1618 defendió que se debía permitir que los judíos se asentasen en Holanda: «Es evidente que Dios ha querido que ellos vivan en alguna parte. ¿Por qué, entonces, no aquí mejor que en otro lugar? [...] Además, los eruditos que hay entre ellos pueden prestarnos algún servicio enseñándonos la lengua hebrea».

* * *

Inmerso en todos estos proyectos, y ya con algunos problemas de salud, el tiempo y las energías iban tornándose cada vez más y más preciosos para Spinoza. A medida que su fama se extendía, mayor era el tiempo que le exigían sus visitas y la correspondencia. Por ejemplo, se sintió obligado a contestar a la pregunta que le formuló en el otoño de 1674 Hugo Boxel, antiguo Ministro de Gorinchem, sobre si Spinoza creía en los espectros. Boxel creía ciertamente en ellos, apoyándose en historias (antiguas y modernas) de cierta credibilidad y en principios razonables –aunque, insistía Boxel, no hay espectros de sexo femenino, puesto que los espectros no necesitan engendrar ni dar a luz²²–. Spinoza, con todo respeto hacia su correspondiente, a quien pudo haber conocido durante su estancia en Utrecht el año anterior, no quiso negarle tajantemente la existencia de fantasmas, y se limitó a afirmar cortésmente que no había eviden-

cia en favor de esa hipótesis. Creer en tales cosas era a sus ojos producto de la imaginación, no de la razón. Cuando Boxel le replicó que sus prejuicios podían estar impidiéndole investigar sobre la verdad de esta cuestión, Spinoza cortó por lo sano y admitió abiertamente que todas las historias de espectros eran desatinos. «Confieso que yo me he quedado asombrado, no ante los relatos, sino ante los que los escriben. Me admiro de que hombres dotados de ingenio [tales como Plinio y Suetonio] usen su facundia y abusen de ella para convencernos de tales necedades»²³. En cuanto a la afirmación de que todos los espectros son masculinos, «me sorprende que aquellos que vieron a los espectros desnudos no echaran una mirada a sus genitales; tal vez tuvieran demasiado miedo, o tal vez fueran ignorantes de la diferencia».

Pero Boxel no cejaba en su empeño, y rechazó la concepción spinoziana de Dios y de la necesidad inherente en el universo que Spinoza había aducido en su respuesta anterior como réplica a la tesis de Boxel de que la creencia en la existencia de espectros y espíritus hacía honor a la gloria de Dios, pues esas criaturas expresaban la imagen de Dios con más propiedad que los seres corpóreos. Spinoza perdió la paciencia y le sugirió que puesto que su intercambio no conducía a ninguna parte, lo mejor sería seguramente acabar la discusión: «Para mostrar cuán difícil es que dos personas que siguen principios distintos puedan llegar a un acuerdo en una materia que depende de otras muchas cuestiones, bastaría simplemente esta discusión nuestra». Spinoza creía que las diferencias existentes entre ellos respecto a cuestiones tan fundamentales como Dios, la necesidad o la naturaleza humana, hacían imposible que se pudieran superar jamás las diferencias respecto a una cuestión de importancia tan secundaria. Lo que le resultaba particularmente enojoso era la adhesión de Boxer a la concepción antropomórfica de Dios, propia de la imaginación popular.

Cuando usted dice que si niego que se den en Dios los actos de ver, oír, atender, querer, etc., no entiende usted cuál es el Dios que yo admito, sospecho que usted cree que no existe mayor expresión que la que puede expresarse con los mencionados atributos. No me extraña esto, porque creo que el triángulo, si

tuviese la facultad de hablar, diría eso mismo, que Dios es eminentemente triangular, y que el círculo diría que la naturaleza divina es eminentemente circular; y por el mismo motivo, todo el mundo adscribiría a Dios sus propios atributos y se haría similar a Dios y el resto le parecería deforme²⁴.

Hasta donde nosotros sabemos, Boxel no volvió a escribirle.

Spinoza se embarcó en una discusión filosófica mucho más fructífera en aquel mismo año cuando Tschirnhaus inició su correspondencia con él por intermedio de Schuller. Mientras se encontraba en Amsterdam en el otoño de 1674, Tschirnhaus comenzó a estudiar en profundidad la *Ética*, muy probablemente en compañía de Schuller y otros. Al parecer, le preocupaba por encima de todo el tema de la libertad de la voluntad. Cuando le escribió a Spinoza en octubre, le hizo observar que la libertad humana no exigía la ausencia de toda determinación. Podemos, afirmaba Tschirnhaus, considerarnos libres justamente cuando, aunque determinados en nuestras acciones por causas definidas, no nos vemos obligados o empujados por circunstancias externas de modo tal que nos resultara imposible obrar de manera distinta al modo en que lo hemos hecho. Tschirnhaus le sugería a Spinoza que todo lo que decía en la *Ética* sobre la naturaleza determinista del universo podía ser verdadero sin que eso implicase que los seres humanos no eran libres. Y Spinoza le contestó a Tschirnhaus –a quien a partir de su primera carta a Schuller seguirá refiriéndose siempre con la expresión «su» amigo– que en un universo en el que «toda cosa singular está necesariamente determinada por una causa determinada a existir y a actuar de un modo fijo y determinado», la libertad para los seres humanos no es más que una ilusión. Nosotros no nos diferenciamos en nuestro obrar de ninguna otra cosa creada, al igual que una piedra que ha recibido un impulso se desplaza atravesando el aire.

Conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza cuanto puede por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan solo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente,

creerá que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que ella así lo quiere. Y aquí está esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados. Así, el niño cree apetecer libremente la leche, el chico irritado querer la venganza, y el tímido la fuga. Por su parte, el borracho cree decir por libre decisión de su alma lo que después, ya sobrio, quisiera haber callado²⁵.

Al parecer, Spinoza y Tschirnhaus se causaron una enorme impresión recíproca. La nobleza filosófica que se desprendía del sistema de Spinoza predisponía favorablemente hacia él, en particular «el método de búsqueda de la verdad» que Tschirnhaus encontraba de una «excelencia insuperable». Su intercambio epistolar condujo a un encuentro personal a finales de 1674, probablemente en Amsterdam. Incluso cuando se marchó a Londres y luego a París –en donde se aseguró un nombramiento de tutor del hijo de Colbert, el ministro de finanzas de Luis XIV– Tschirnhaus continuó estudiando a conciencia los sutiles detalles de la metafísica de Dios y de la naturaleza en la *Ética*, y planteó a Spinoza una serie de cruciales e inteligentes cuestiones. Este contacto epistolar fue sin duda un gratificante cambio de marcha respecto a las aburridas preguntas de un Blijenberg, o de la condena llena de prejuicios de un Van Velthuysen. Sin embargo, años más tarde, y a pesar de todo un cuerpo de evidencia en contra, Tschirnhaus no admitiría nunca públicamente haber experimentado la influencia de Spinoza, llegando incluso al extremo de negar que lo hubiera conocido personalmente. Sin embargo, en cartas y conversaciones privadas, defendió siempre con todo calor a su amigo de las acusaciones de sus críticos. Lo más que llegó a conceder abiertamente, en un momento de distracción, fue que «incluso el hecho de que yo fuera discípulo de un filósofo judío carecería de importancia, pues casi todos los Escolásticos estaban comprometidos con Aristóteles, que ciertamente no era cristiano»²⁶.

En la primavera siguiente Spinoza pudo reanudar su correspondencia con Oldenburg. En los años 1670, tras haber pasado

una época verdaderamente difícil, el secretario de la Royal Society era un hombre distinto. La muerte de su esposa por causa de la epidemia, su breve pero doloroso encarcelamiento, y las graves dificultades financieras que tuvo que soportar mientras criaba por sí solo a sus dos hijos, hicieron de Oldenburg un hombre más humilde, silencioso, y tal vez más introvertido y conservador. Durante una época tan dura pudo encontrar probablemente un gran consuelo en su fe religiosa, una fe claramente convencional, que desde siempre había tenido en él un profundo arraigo. Su alarma debió ser, por tanto, enorme cuando leyó el «tratado sobre las Escrituras», muy probablemente después de su publicación. Spinoza le había enviado un ejemplar del *Tratado teológico-político*²⁷, y la respuesta inicial de Oldenburg –expresada en una carta que ya no existe pero probablemente de 1670– fue decididamente negativa. Ésta puede ser la razón de que se interrumpiera la correspondencia entre los dos amigos hasta que Oldenburg, lamentando la dureza de su anterior respuesta, le escribió nuevamente en junio de 1675: «Me parecía entonces [en la época de mi anterior carta] que algunas expresiones redundaban en perjuicio de la religión», le decía a Spinoza. Ahora admitía, sin embargo, que su primer juicio había sido «demasiado prematuro» y basado solo en «el módulo que nos ofrece el común de los teólogos y las fórmulas confessionales al uso (que parecen traslucir demasiado el interés de las partes)». Oldenburg le aseguraba a Spinoza que ahora había prestado al libro una «atención más apropiada» y que estaba persuadido de que «tan lejos está usted de tramar algo en perjuicio de la verdadera religión y de la sólida filosofía, que, antes al contrario, se esfuerza usted por encarecer y fundamentar el fin genuino de la religión cristiana y la divina sublimidad y excelencia de una filosofía fructífera»²⁸.

Es difícil creer en la sinceridad de Oldenburg en este punto, y él era ciertamente capaz de una gran duplicidad, un talento bastante útil para el secretario de correspondencia de una sociedad científica cuya tarea era recoger información. Y no deseaba alejar al cauteloso Spinoza de la posibilidad de algún futuro intercambio, particularmente cuando ardía en deseos de obtener una copia de la *Ética*, que él y Tschirnhaus habían discutido en Londres y cuya publicación creía inminente. De he-

cho, sus motivos en esta carta de junio eran perfectamente transparentes. Tras haber tranquilizado a Spinoza respecto a su confianza en que el objetivo del filósofo era el de «encarecer y fundamentar» el verdadero cristianismo y la filosofía «fructífera», añadía que

como ahora creo que ése, precisamente, es su firme propósito, quisiera rogarle encarecidamente que se digne exponer, en frecuentes cartas, a su viejo y sincero amigo, que ansía profundamente que empresa tan divina tenga el éxito más feliz, qué cosas prepara usted y medita con ese fin. Le prometo bajo juramento que no divulgaré nada de ello a ningún mortal, si usted me impone como condición el silencio. Solo me esforzaré en disponer poco a poco las mentes de hombres honrados y perspicaces para que abracen aquellas verdades que algún día explicará usted con más claridad, y en disipar los prejuicios concebidos contra sus meditaciones.

En una carta al mes siguiente, el diligente Oldenburg –dolido quizá todavía por el tiempo pasado en la Torre de Londres– añade rápidamente que si Spinoza se decidía a enviarle algunos ejemplares de la *Ética* para distribuirlos «entre mis varios amigos», apreciaría en él una cierta discreción. «Solo quisiera rogarle que, a su debido tiempo, los enviase a cierto comerciante holandés que reside en Londres, el cual procurará transmitírmelos después. No será necesario decirle que dichos libros me han sido entregados a mí...²⁹.

Es posible, desde luego, que en las disculpas de Oldenburg por su carta de 1670 no hubiera nada calculado o tortuoso. Vista en retrospectiva, su primera respuesta al *Tratado teológico-político* debió de parecerle al casi obsesivamente cordial Oldenburg una manera demasiado brusca de restablecer un contacto que había sido largamente interrumpido por causa de su encarcelamiento. Aunque cinco años son una espera demasiado larga para reanudar una vieja relación, lo que movió a Oldenburg en 1675 pudieron ser solamente los sentimientos del hombre que él seguía considerando aún como amigo. O también pudo haber cambiado realmente de parecer acerca del *Tratado*, tal vez convencido un tanto por Tschirnhaus, quien a través de Schuller

le informó a Spinoza sobre un productivo encuentro con Oldenburg en la primavera de 1675, justamente antes de que Oldenburg le enviara su carta: «[Tschirnhaus] me cuenta que los señores Boyle y Oldenburg se habían formado de su persona una idea extraña y que él no solo la eliminó, sino que adujó argumentos con los que consiguió que ellos volvieran a tener de usted una opinión sumamente digna y favorable, y que incluso apreciaran en alto grado su *Tratado teológico-político*»³⁰.

A la luz de las subsiguientes cartas a Spinoza, por tanto, las manifestaciones de aprobación de junio de 1675 no podían dejar de parecer sinceras. Pero hasta el final de su vida, y a pesar de lo que parecía ser un afecto leal hacia Spinoza, Oldenburg ocultó siempre su verdadera actitud hacia las tesis filosóficas y teológicas (como también la piedad) de su amigo. La explicación más plausible de la confianza de Tschirnhaus en un cambio real de opinión en Oldenburg es que cuando éste y Boyle se percataron de que Tschirnhaus no era solo un amigo de Spinoza, sino también una persona más favorablemente inclinada hacia las tesis del filósofo de lo que ellos creían, debieron comprender la necesidad de un cambio de táctica.

Pero parte del problema radicaba justamente en que Oldenburg no entendía realmente la esencia del pensamiento de Spinoza.

No puedo menos de aprobar su plan de aclarar y de suavizar aquellas ideas del *Tratado teológico-político* que atormentaron a los lectores. Tales me parecen ser, en primer lugar, lo que allí se dice, de forma ambigua, sobre Dios y la naturaleza, ya que son muchísimos los que opinan que usted los confunde. A ello se añade que a muchos les parece que usted suprime la autoridad y la validez de los milagros, siendo así que casi todos los cristianos los consideran como el único fundamento sobre el cual se puede apoyar la certeza de la revelación divina. A esto añaden además que usted oculta su opinión acerca de Jesucristo, Redentor del mundo y único Mediador de los hombres, y de su Encarnación y redención. Y piden que usted exprese claramente su opinión acerca de estos tres puntos. Si lo hace usted así y sus opiniones son aceptadas por los cristianos sensatos y razonables, pienso que su postura quedará asegurada³¹.

Spinoza debió quedar estupefacto por el modo en que Oldenburg podía haber leído el *Tratado*. En su respuesta en diciembre de 1675, le habla a Oldenburg con toda franqueza. Aunque insiste en que aquellos que piensan que él *identifica* a Dios con la naturaleza («por la cual entienden una especie de masa de materia corpórea») están equivocados, concede sin embargo que él «mantiene una opinión sobre Dios y la Naturaleza muy distinta de la que suelen defender los cristianos modernos». En cuanto a los milagros, «estoy, por el contrario, convencido de que la certeza de la divina revelación solo puede estar fundada sobre la sabiduría de la doctrina y no sobre los milagros, es decir, sobre la ignorancia». Finalmente, Spinoza disipa cualquier ilusión que Oldenburg pudiera abrigar acerca de la adhesión de Spinoza a los dogmas cristianos, en particular a los relativos a la encarnación literal de Dios en la persona de Jesús³². Aquellas aclaraciones le resultaron a Oldenburg aún más inquietantes que su original incertidumbre acerca de la ortodoxia de las opiniones de Spinoza.

De sus conversaciones con Tschirnhaus, Oldenburg se había formado también alguna idea sobre el contenido de la «quinta parte del Tratado». Sobre esta base, le rogaba a Spinoza que «por la sinceridad de su afecto hacia mí, no incluya [en el Tratado] nada que pudiera debilitar de algún modo la práctica de la virtud religiosa. Sobre todo porque esta degenerada y disoluta época nada ansía con más avidez que esos dogmas cuyas conclusiones parecen alimentar los vicios reinantes»³³. Aunque a lo largo de esta segunda fase de su correspondencia, Oldenburg se refiere siempre a lo que «sus lectores» puedan encontrar turbador en la obra, es evidente que en la mayoría de los casos estaba dando expresión a sus propias objeciones. Spinoza se sentía máximamente ansioso por saber qué pudiera haber dicho él que no solo escandalizara de aquel modo a los litigantes teólogos, sino que también amenazara «la práctica de la virtud religiosa». Oldenburg estaba poniendo de manifiesto que, por encima de todo, le preocupaba el necesitarismo de Spinoza y lo que él consideraba como el «fatalismo» inherente a sus concepciones.

Usted postula al parecer la necesidad fatal de todas las cosas y acciones. Ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles todas las remuneraciones y castigos. Pues todo lo que coacciona o implica necesidad, excusa, y por consiguiente opinan que nadie será inexcusable ante Dios. Si somos guiados por el destino, y si todas las cosas siguen un curso seguro e inevitable, [...] no alcanzamos a comprender qué lugar queda para la culpa y el castigo³⁴.

A vuelta de correo, Spinoza le contestó negando que sus ideas absuelvan a la gente de la responsabilidad por sus acciones. Los preceptos morales siguen siendo «saludables» y nos obligan a todos. Pues justamente porque el bien procede necesaria e inevitablemente de la virtud (y el mal del vicio), la práctica de la virtud «no puede ser, según esta explicación, más o menos deseable». A lo cual añade que «los hombres no tiene excusa ante Dios tan solo porque están en su poder como el barro en poder del alfarero, que de la misma masa hace unos vasos para honor y otros para deshonor»³⁵. Nadie, sostiene Spinoza, puede rebelarse contra Dios –esto es, contra la necesidad de la Naturaleza– por haberle dado el carácter y la naturaleza que tiene.

Tal como sería absurdo que un círculo se quejara de que Dios no le había dado las propiedades de la esfera, o que un niño enfermo de que Dios no le hubiera dado un cuerpo saludable, igualmente sería absurdo que una persona de carácter débil se quejara de que Dios le hubiera negado la fortaleza de espíritu y el verdadero conocimiento y amor de Dios, dándole en cambio una naturaleza tan débil que era incapaz de contener o controlar sus deseos. Para cada cosa, solo cae dentro de su competencia aquello que se sigue necesariamente de su propia causa. Que está fuera de la competencia de la persona el poseer un carácter fuerte, y que está fuera de nuestro poder el tener un cuerpo saludable mejor que una mente poderosa, no puede negarlo nadie a la luz de la experiencia y de la razón.

Spinoza da por sentado que las gentes que pecan por causa de la necesidad de su naturaleza son justificables delante de

Dios. Y si admite que alguien concluya de esto que Dios no puede mostrarse enojado con ellos, lo hace solo porque Dios no es, en primer lugar, un sujeto capaz de enojarse. Pero no está dispuesto a conceder que de esto se siga que todo el mundo se merece ser feliz. «Porque los hombres pueden estar justificados y, sin embargo, ser infelices y sentirse atormentados de muchas maneras. Así, el caballo es excusable de ser caballo y no hombre y, sin embargo, debe ser caballo y no hombre. El que contrae la rabia por la mordedura de un perro, es ciertamente digno de excusa, pero es correcto que muera asfixiado. Finalmente, el que no es capaz de controlar sus pasiones ni de dominarlas por temor a las leyes, aunque es también digno de excusa por su debilidad, no por eso puede gozar de la tranquilidad de espíritu, ni del conocimiento y el amor de Dios, sino que tiene que perecer por necesidad»³⁶. Oldenburg no se dejaba convencer por la defensa que hacia Spinoza de opiniones que él consideraba despiadadas. «Sin duda parece muy cruel que Dios destine a los hombres a penas eternas o, al menos, a terribles tormentos temporales por pecados que ellos no podían haber evitado»³⁷.

La lectura del *Tratado teológico-político* y la subsiguiente correspondencia parecieron ejercer sobre Oldenburg un efecto significativo en su consideración de Spinoza. Oldenburg no muestra jamás la menor vacilación en cuanto a sus cálidos sentimientos personales hacia su amigo; pero la verdad es que no llegó nunca a conocer demasiado bien a Spinoza. Solo se habían visto una vez, hacía quince años, y durante un tiempo muy breve. Dado que la verdadera naturaleza de las ideas de Spinoza solo se fue manifestando lenta y tardíamente en su correspondencia, y dado también que los dos suscribían unas concepciones de la «verdadera piedad y religión» radicalmente distintas, Oldenburg se había formado probablemente, como le dijo Tschirnhaus a Spinoza, «una idea muy extraña» de su carácter.

* * *

Hacia comienzos de julio de 1675, Spinoza se sentía lo suficientemente satisfecho con sus progresos en la *Ética* como para de-

cidir que, finalmente, era tiempo de publicarla. El manuscrito, celosamente protegido hasta el punto de permitir el acceso a él solamente a unos pocos amigos selectos (e incluso a estos bajo la condición de que no lo comentasen con nadie) iba, al parecer, a hacerse público. Spinoza hizo el viaje a Amsterdam hacia finales de mes, llevando consigo su manuscrito –o más probablemente una nueva copia recién transcrita– para entregárselo en mano a Rieuwertsz. No está claro si Spinoza pensaba evitar la aparición de su nombre en la cubierta, como había hecho con el *Tratado teológico-político*; pero parece improbable que siguiera sintiendo la necesidad de tomar tales precauciones. Habían sucedido muchas cosas en los quince años pasados desde que empezó aquel trabajo, sobre todo en los cinco transcurridos desde la aparición del *Tratado*, y ahora no habría prácticamente ninguna duda respecto a la identidad de su autor.

Tampoco había mucho que ganar con una publicación anónima. Desde la retirada forzosa de las fuerzas francesas de Utrecht y de otras ciudades en el otoño de 1674, el Jefe del Estado ocupaba un lugar prominente en la mente de los holandeses. Se pensaba que, una vez más, había sido un miembro de la casa de Orange quien había salvado del desastre a los Países Bajos. Guillermo y sus partidarios castigaron con dureza a los republicanos que se resistían a la consolidación de sus poderes. Mientras los regentes liberales y una buena parte de la clase de los comerciantes deseaban acabar la guerra cuanto antes y volver a la situación política y económica anterior, los orangistas insistían en continuar la guerra hasta conseguir que Francia fuera finalmente derrotada y aprendiera la lección. Dado su control de los Estados Generales, de los Estados de Holanda y de algunos consejos de ciudades importantes, eran los orangistas quienes dictaban el camino a seguir en la mayoría de los asuntos políticos y militares. Sus aliados voetianos tenían un monopolio similar en el terreno teológico. Así pues, las reglas del juego habían cambiado considerablemente desde 1670, y no había razón para pensar que por el simple hecho de publicar un tratado anónimamente, uno estaría a salvo de sufrir un destino semejante al sufrido por el atrevido Koerbagh. Pero el juego podía seguir siendo planteado. Tal vez algún magistrado rebelde, presionado por los *predikanten*, pudiera aprove-

char la oportunidad para frenarse y replicar que se estaba haciendo todo lo posible para descubrir quién era el autor de tan perniciosa obra.

Mientras permanecía en la ciudad hasta terminar el asunto que allí lo había llevado, Spinoza pudo haberse sentido tentado por la curiosidad y hacer una visita a sus antiguos vecinos. No podía ignorar los rumores que corrían por toda la ciudad sobre la nueva sinagoga que su antigua congregación estaba construyendo al final de la Breestraat. La construcción había empezado en 1671 bajo la dirección de un arquitecto holandés, Elias Bouwman, y un carpintero también holandés, Gillis van der Veen. (El uso de constructores holandeses venía impuesto por el hecho de que los judíos no estaban aún autorizados a entrar en ninguna de las cofradías o gremios de la ciudad.) Aunque las obras quedaron suspendidas durante más de dos años a partir de las calamidades de 1672, la estructura estaba acabada cuando Spinoza llegó a Amsterdam en el verano de 1675. Pudo incluso haber acariciado la idea de estar presente en el acto de la consagración del nuevo edificio, que tuvo lugar el 5 de agosto. La inauguración fue un grandioso acontecimiento para un complejo que había costado casi ciento sesenta y cinco mil guilders. Hubo ocho días de ceremonias y celebraciones, y *le tout Amsterdam* estuvo presente, incluyendo a los miembros de importantes familias regentes. Un espectador observó, atónito, que no podía creer que estuviera presenciando la inauguración de una sinagoga por un pueblo que técnicamente seguía aún en el exilio³⁸.

Spinoza permaneció en Amsterdam durante dos semanas. Pero apenas si había empezado a supervisar la producción de su libro cuando interrumpió repentinamente la impresión. De vuelta en La Haya a principios de septiembre, le explicó a Oldenburg las razones de esta decisión:

Mientras hacía estas gestiones, se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a este rumor. Algunos teólogos (los autores, quizás, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión para presentar una querella contra mí ante el príncipe y los magistrados. Por su

parte, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban, ni han cesado todavía, de denunciar por todas partes mis opiniones y escritos. Cuando me enteré de todo esto por hombres dignos de crédito, que me dijeron, además, que los teólogos maquinaban constantemente contra mí en toda ocasión, decidí posponer la publicación que tenía entre manos hasta ver en qué paraba todo aquello, en cuyo momento le comunicaría a usted mi decisión. Pero la situación parece ir de mal en peor, y, por tanto, no sé qué hacer por el momento³⁹.

Parte de la preocupación de Spinoza debió venir de la resolución dictada contra él en junio de aquel mismo año por el consistorio de la ciudad donde vivía. Los líderes Reformados de La Haya habían condenado ya el *Tratado teológico-político* hacía cinco años. Pero esta vez el ataque parecía más personal y amenazador. En una reunión ordinaria de la asamblea, los miembros del consistorio, cuya discusión fue introducida en el libro-registro bajo el epígrafe «Spinoza», observaron que «puesto que el consistorio entiende que están empezando a difundirse más y más las opiniones blasfemas de Spinoza, tanto en esta ciudad como en otros lugares, se ruega a cada uno de los miembros de esta asamblea que procuren recoger la mayor información posible sobre estos rumores, que se informen de si hay otros libros suyos en prensa, o algún otro peligro denunciável ante esta reunión, a fin de iniciar la actuación pertinente si se lo encuentra»⁴⁰. Todo ello, sin embargo, no disuadió a Spinoza de desplazarse hasta Amsterdam un mes más tarde para iniciar los trámites de publicación de la *Ética*.

Más preocupante que la amenaza de los predicadores, que él ya se esperaba, eran, como su carta a Oldenburg indica, las medidas que las autoridades seculares, instigadas por los teólogos, preparaban una vez más contra él. Spinoza conocía perfectamente, a través de sus informadores, los hostiles rumores que sobre el contenido de su próximo libro corrían de boca en boca. El 14 de agosto, Theodore Rijckius escribía desde La Haya a un amigo influyente: «Entre nosotros se comenta que el autor del *Tractatus teológico-político* está a punto de publicar un libro sobre Dios y el alma que es aún más peligroso que el primero.

Será responsabilidad de usted, y de aquellos que como usted se ocupan de gobernar la República, asegurarse de que este libro no vea la luz. Porque es increíble el daño que este hombre, que se ha propuesto destruir los principios de nuestra fe más sagrada, ha causado ya a la República»⁴¹.

Si la decisión de publicar el *Tratado* antes que la *Ética* respondió a la idea de preparar el camino para su gran obra metafísica y moral, exponiendo primero los argumentos en pro de la libertad de filosofar, Spinoza se equivocó absolutamente. Más bien, y dada la repugnancia de Spinoza por la controversia, la presencia del *Tratado* pudo tener como consecuencia que la publicación de la *Ética* durante su vida fuera una empresa imposible.

* * *

Entre la correspondencia de septiembre de 1675 había una larga carta de Albert Burgh, hijo de una acaudalada familia regente y amigo (y tal vez alumno) de Spinoza desde los tiempos de la escuela de Van den Enden. Albert, que ahora tenía veinticuatro años y le escribía desde Florencia, comenzaba su carta de modo muy inocente.

Cuando salí de mi patria, le prometí escribirle si en el viaje me sucedía algo digno de mención. Y como efectivamente se ha producido esa circunstancia, y por cierto de importancia suma, cumplo mi promesa comunicándole que, por la infinita misericordia de Dios, me he convertido a la Iglesia Católica y me he hecho miembro suyo⁴².

Para Spinoza la noticia en sí, aunque descorazonadora, no era nueva. En Amsterdam había oído ya algo acerca de esta conversión del hijo de Conraad Burgh, Tesorero de la República de los Países Bajos, que había dado mucho que hablar. Según todas las apariencias, se había tratado de una conversión espectacular y –desde el punto de vista de un admirador– «edificante»⁴³. Según este mismo testigo, Burgh había estado al borde de pasar «de la herejía al ateísmo, gracias a su amistad con Spinoza, el hombre más impío y peligroso del siglo», de no

haber sido por el hecho de que «Dios tuvo piedad de él» y se lo llevó al extranjero⁴⁴.

Albert tomó conciencia de su vocación por una experiencia religiosa vivida mientras viajaba a Padua y Venecia. En Roma, bajo la tutela de un padre dominico de Amsterdam, hizo el voto de pobreza y adoptó el hábito y la conducta de un hermano mendicante, comportándose de modo extremadamente austero. Se dice que recorría largas distancias vestido solo con un viejo hábito y con los pies desnudos, con independencia del tiempo que hiciera. Su familia se sentía, sin duda, consternada ante semejante cambio y redoblaba sus esfuerzos por hacerlo volver al redil calvinista; llegaron incluso a suprimirle el subsidio. Pero todo fue en vano, porque Albert se limitaba a burlarse de su falta de comprensión y de su angustia.

Al recibir la carta, Spinoza debió alegrarse mucho de que un viejo amigo hiciera un esfuerzo por continuar aquella amistad. Pero su alegría se iría disipando a medida que avanzaba en la lectura de aquella carta. Porque en ella, las considerables energías de Albert estaban exclusivamente encaminadas a persuadir a Spinoza de que corrigiera los errores de su vida, salvara su alma, y se volviera a Cristo para «nacer de nuevo».

Cuanto más lo he admirado a usted en el pasado por la penetración y agudeza de su mente, tanto más me aflijo ahora por usted. Porque aunque usted es un hombre de excepcional talento, y un alma a la que Dios ha adornado con espléndidos dones, un amante de la verdad, y ciertamente de los más impacientes, se ha dejado sin embargo enredar y engañar por ese desdichado y arrogante Príncipe de los espíritus del mal. Porque ¿qué otra cosa es su filosofía sino pura ilusión y quimera? Y no obstante, usted le entrega a ella no solo su paz espiritual en esta vida, sino incluso la eterna salvación de su alma.

Burgh continuaba atacando las ideas de Spinoza en el *Tra-*
tado teológico-político, ese libro «diabólico» e «impío», y lo ani-
maba a «reconocer sus malvadas herejías, a recuperar sus sen-
tidos después de la distorsión de su verdadera naturaleza, y a
reconciliarse con la Iglesia [...] Porque si usted no cree en Cristo,
usted es más miserable de lo que yo pueda pensar». «¿Por qué

—le pregunta a Spinoza— se empeña usted tan locamente en persistir en su ociosa y vacía charla sobre unas verdades autenticadas por incontables milagros y signos que, a partir de Cristo, y a través de sus apóstoles y discípulos y de miles de santos, han quedado establecidas como dogmas, con el poder omnipo-tente de Dios como testigo y garantía de la fe católica?». Pero hay aún un camino abierto para la salvación de Spinoza: «Arrepíéntase de sus pecados, intente reconocer la arrogancia de su enfermizo modo de razonar». Y si teme que el orgullo le obstruya el camino para ver la luz, «piense cuán poco es lo que usted tiene que sacrificar aparte de sus miserables adoradores, que tan insensatamente orgullosos los ha tornado el pensamiento de la superioridad de su maestro y la admiración por la vana —además de falsa e impía— doctrina que sus ideas les ha inculcado».

El pobre hombre parecía haber perdido la razón, y así lo pensó Spinoza. Sin embargo no le contestó inmediatamente, tal vez por no estar seguro sobre el mejor modo de responder a semejante diatriba. Pero en diciembre, a requerimiento personal del padre de Burgh, que le pidió a Spinoza ayuda para tratar de volver al joven a su sano juicio, le escribió finalmente una réplica:

Me había propuesto no contestar a su carta, seguro de que usted necesita servirse más del tiempo que de la razón para retornar a sí mismo y a los suyos [...] Pero algunos amigos, que al igual que yo se habían forjado grandes esperanzas por sus excelentes dotes, me han rogado reiteradamente que no faltara a mi deber de amigo y que pensara más bien en lo que usted era antes que en lo que es ahora⁴⁵.

Spinoza era, como muchos observaron, un hombre de talante pacífico, sosegado, amable y poco propicio a la cólera. Pero cuando se le atacaba, especialmente de manera tan directa y personal, era perfectamente capaz de responder en la misma forma. Anonadado por las duras palabras de su antiguo amigo, no recurrió en su respuesta al vitriolo de Burgh, sino que intentó apelar a lo que pudiera quedar de razón en Albert y pedirle que recordase la tolerancia debida a las diferencias de ob-

servancia religiosa: «A menos que por ventura haya usted perdido la memoria juntamente con la razón, usted no se atreverá a negar que en todas las Iglesias hay muchos hombres honorables que adoran a Dios con justicia y caridad». Los principios del *Tratado teológico-político* estaban evidentemente presentes en su ruego a Albert de que considerara una concepción de la piedad más universalista y menos sectaria.

Lo que distinga a la Iglesia Romana de las demás es completamente superfluo y producto exclusivo de la superstición. Porque, como yo mismo he dicho con el Apóstol Juan, la justicia y la caridad son el único signo seguro de la verdadera fe católica, los verdaderos frutos del Espíritu Santo, y dondequiera que éstos se encuentren, allí está realmente Cristo, y donde no lo estén, tampoco Cristo está presente. Pues solo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y la caridad. Si usted hubiera querido meditar serenamente sobre estas cosas, no se habría destruido a sí mismo ni causado tan amarga aflicción a su familia, que ahora llora desconsolada por la situación en que usted se encuentra.

Pero en lugar de continuar recurriendo a una persuasión cordial, como el padre de Albert hubiera preferido, Spinoza decide seguir el juego del joven y devolverle fuego por fuego. «¿Y usted, miserable, me compadece a mí y llama quimera a mi filosofía, usted que nunca la ha visto? ¡Oh joven privado de mente! ¿Quién le ha fascinado hasta el extremo de hacerle creer que usted ha devorado a ese ser supremo y eterno y que lo tiene ahora en sus intestinos?» A la pregunta de Albert de que cómo sabe Spinoza que ha encontrado la mejor de las filosofías, éste le responde:

Eso se lo podría preguntar yo a usted con mucho más derecho. Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera. Si, en cambio, me pregunta usted que cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta, no lo negará nadie que tenga el cerebro sano y no sueñe con espíritus inmundos que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas [...] Pero usted,

que se gloria de haber encontrado finalmente la mejor religión, o más bien los mejores hombres a los que ha entregado su credibilidad, ¿cómo sabe usted que son los mejores entre todos los que han enseñado, enseñan, o enseñarán en el futuro otras religiones, tanto antiguas como modernas, aquí, en la India, y por doquier en todo el orbe terrestre?

Todas esas religiones no son, en cualquier caso, más que superstición institucionalizada. Y esto es, insiste Spinoza, especialmente verdadero de la Iglesia Católica Romana. «No creo que hubiera ninguna otra [iglesia] mejor organizada para engañar a sus fieles y controlar sus mentes, si no existiera el orden de la Iglesia Mahometana que la supera en mucho, pues desde la época en que comenzó esta superstición, no ha surgido ningún cisma en su iglesia».

En último término, la carta de Burgh no hizo más que confirmarle a Spinoza la explicación de los motivos psicológicos irracionales que están a la base de las creencias religiosas confesionales que él expuso tanto en el *Tratado* como en la *Ética*: «Usted se ha convertido en el esclavo de esta iglesia no tanto guiado por el amor de Dios, cuanto por el miedo del infierno, que es la única causa de la superstición [...] ¿O acaso atribuye usted a arrogancia y soberbia el que yo me guíe por la razón y dé mi aceptación a esta verdadera palabra de Dios, que reside en la mente y que nunca puede ser depravada ni corrompida?

Spinoza acaba su carta con una sincera exhortación:

Deseche esa mortífera superstición y reconozca y cultive esa razón que Dios le ha concedido, si no quiere ser contado entre los animales [...] Si quiere usted prestar atención a todo esto (los principios del *Tratado*) y examinar además las historias de la Iglesia (de las que veo que es usted un perfecto ignorante) para poder ver cuán falsas son muchas de las cosas de la tradición Papal, y mediante qué hado y qué artes ha alcanzado por fin el Romano Pontífice la supremacía de la Iglesia, después de seiscientos años del nacimiento de Cristo, no tengo ninguna duda de que usted recobrará finalmente el sentido. Deseo sinceramente que así ocurra.

Albert había vuelto a su casa de Amsterdam poco después, aquel mismo año, y es posible que Spinoza le enviase su carta ya a casa de sus padres (el *père* de Albert pudo haberle pedido ayuda a Spinoza después del retorno de su hijo). Por supuesto, había hecho el viaje desde Italia a pie, descalzo y con un sayal hecho pedazos, pidiendo limosna por el camino. Escandalizó a su familia con su comportamiento, y durante mucho tiempo su padre y su madre vivieron al límite de sus fuerzas. Para su gran decepción, la contraofensiva de Spinoza no tuvo ningún efecto visible. Después de una corta estancia, y sin duda incapaz de adaptarse al entorno lujoso de la casa familiar, Albert Burgh se unió a los Franciscanos y se marchó a Roma para llevar una vida monástica⁴⁶.

* * *

A lo largo de 1676, Spinoza continuó sus intercambios filosóficos con Tschirnhaus y Oldenburg, y redactó una serie de notas para una edición corregida del *Tratado teológico-político*. Su salud, sin embargo, iba deteriorándose lenta pero visiblemente, y sus heredados problemas respiratorios fueron exacerbándose por años de inhalación del polvo de cristal producido por el pulimento de las lentes. Probablemente no viajó mucho durante este año, aunque continuó sustrayendo tiempo de su trabajo para atender a sus numerosos visitantes.

Entre los que pasaron por su casa en el Paviljoensgracht se contaba Leibniz, el filósofo-diplomático alemán que le había escrito cinco años antes y que había anudado en París una buena amistad con Tschirnhaus. Leibniz volvía a Hannover para desempeñar el puesto de bibliotecario de corte de Johan Frederick, duque de Brunswick. Había dejado París y, dando un rodeo, se quedó una semana en Londres, donde pasó algún tiempo con Oldenburg. Los dos debieron sostener una larga y favorable conversación sobre el *Tratado teológico-político* de Spinoza. Ambos compartían algunas serias objeciones a las opiniones que en él se vertían sobre Dios, los milagros y la necesidad de las cosas, y probablemente compararon sus respectivas notas de lectura de la obra. También reflexionaron sobre las últimas cartas de Spinoza a Oldenburg, que Leibniz copió para

su propio uso y más tarde anotó con abundantes críticas y comentarios interpretativos⁴⁷.

En el barco hacia Holanda, que tuvo que quedar anclado en el Támesis por causa del viento, Leibniz escribió algunos breves ensayos sobre lenguaje, física y matemáticas. También preparó anticipadamente sus proyectados encuentros con Spinoza, anotando probablemente una serie de cuestiones para su discusión con él. Tenía planeado aprender de Spinoza más cosas sobre Dios, la naturaleza y el alma humana, tópicos que en aquel período de su vida tenían un gran interés para Leibniz. Tschirnhaus le había proporcionado una buena panorámica del contenido de la *Ética*, e incluso, pese a la expresa prohibición de Spinoza de que le enseñase el manuscrito a Leibniz, es muy probable que se lo hubiese dejado leer⁴⁸.

Cuando Leibniz llegó a Holanda, se dirigió en primer lugar a Amsterdam, en donde permaneció un mes. Allí se entrevistó con Hudde (a la sazón un burgomaestre de la ciudad), con el que discutió sobre varias cuestiones matemáticas y políticas, y conoció a algunos amigos de Spinoza, particularmente a Schuller, para el que Tschirnhaus le habría preparado una entrevista. También hizo un viaje a Delft, donde contactó con Anton van Leeuwenhoek.

Spinoza había sido favorablemente preparado para la visita de Leibniz por sendos informes de Tschirnhaus y de Schuller. Según Spinoza, se reunieron unas cuantas veces, probablemente en el curso de varias semanas. A pesar de sus diferencias de aspecto y de estilo –el mundano Leibniz era el intelectual de corte por excelencia– los dos tenían mucho en común y mucho de qué hablar. Sus intereses se entrecruzaban en multitud de áreas. Sus largas discusiones cubrieron un amplio abanico de importantes tópicos filosóficos, políticos y científicos, incluyendo los problemas inherentes a las leyes del movimiento de Descartes y los recientes acontecimientos en la República Holandesa⁴⁹. Leibniz aprovechó la oportunidad para preguntarle sobre sus ideas metafísicas, y Spinoza –ahora más seguro de los motivos e intenciones de su visitante de lo que había estado hacia un año– le enseñó la *Ética*, o al menos alguna parte de ella.

Lo vi [a Spinoza] cuando pasé por Holanda, y hablé largamente con él varias veces. Tiene una metafísica extraña, llena de paradojas. Entre otras cosas, cree que el mundo y Dios son una sola y única substancia, que Dios es la substancia de todas las cosas, y que las criaturas son solo modos o accidentes. Pero observé que algunas de las pretendidas demostraciones que me mostró no son exactamente correctas. No es tan fácil como uno cree construir verdaderas demostraciones en metafísica⁵⁰.

Antes de una de aquellas entrevistas, Leibniz había escrito algunos de sus pensamientos sobre la prueba ontológica de la existencia de Dios (es decir, la prueba según la cual Dios –o sea, un ser que contiene todas las perfecciones– existe necesariamente, puesto que la «existencia» se cuenta entre el número de las perfecciones). Spinoza había utilizado la prueba ontológica en la Parte Primera de la *Ética*, y Leibniz quería clarificar el modo en el cual todas las perfecciones son compatibles en uno y el mismo sujeto. Ésta era, al menos según Leibniz, un área en la que ambos podrían alcanzar un cierto nivel de acuerdo⁵¹.

Los encuentros con Leibniz, aunque estimulantes y agradables como eran, distrajeron a Spinoza de su trabajo en lo que había de ser el último, aunque inacabado, proyecto de su vida. Jellesz dice que el *Tratado político* fue compuesto «poco antes de su muerte»⁵². Spinoza debió empezarlo no más tarde de mediados del año 1676. En algún período de ese año, Spinoza escribió a un corresponsal desconocido que «se había comprometido con un cierto tema que yo creo que es muy importante, y que a mi entender será muy de su gusto: la composición de un Tratado político, que empecé hace algún tiempo a sugerencia suya». Spinoza observa además que, cuando escribía esta carta cuya fecha es también desconocida, había terminado ya seis capítulos de la obra.

El *Tratado político* es, en algunos respectos, una secuela del *Tratado teológico-político*. Si el tratado de 1670 establecía los fundamentos básicos y los principios más generales de la sociedad civil, con independencia de la forma que la soberanía tomara en el estado (ya fuera una monarquía, una aristocracia o una

democracia), la nueva obra se ocupaba más particularmente del modo de conseguir que los Estados con diferentes constituciones funcionaran bien. Spinoza pretendía también –una intención que quedó insatisfecha– mostrar que, de todas las constituciones, la democrática era la que debía ser preferida. En no menor medida que el *Tratado teológico-político*, la composición del *Tratado político* está íntimamente relacionada con la escena política entonces vigente en la República Holandesa. Spinoza trata una serie de temas político-filosóficos de una relevancia histórica inmediata, e incluso urgente.

El *Tratado político* es una obra muy concreta. Spinoza empieza por rechazar una serie de esquemas utópicos y de esperanzas idealistas de una sociedad de individuos que viven la vida de la razón. «Quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos a que viven según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el Siglo de Oro de los poetas o con una fábula»⁵³. Toda ciencia política que pretenda ser útil debe partir, por el contrario, de una valoración realista de la naturaleza humana y sus pasiones considerada como un necesario fenómeno natural: dicho en otras palabras, de la psicología egoísta de la *Ética*. Solo entonces es posible deducir principios políticos que, de acuerdo con la experiencia, puedan constituirse en fundamento de una política.

Cuando me puse a estudiar la política, no me propuse estudiar algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de la naturaleza humana solo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás aficiones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen a ésta, al igual que el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo pertenecen a la naturaleza del aire. Pues aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas

bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza⁵⁴.

Una teoría política sólida requiere también una familiaridad con la historia y con la diversidad de constituciones, acertadas o equivocadas, que realmente han sido instituidas en diferentes épocas y lugares. Al preparar su trabajo, Spinoza estudió atentamente las constituciones de Génova y Venecia, dos famosas repúblicas, y recorrió las diferentes formas de gobierno y sus líderes –reales y legendarios– tal como fueron retratados por los escritores antiguos y modernos.

Además de un entendimiento realista de la naturaleza humana, en particular de nuestras acciones y motivaciones, la filosofía política exige que se tengan en cuenta los derechos de los hombres. Para Spinoza, el derecho natural está, una vez más, determinado por la ley básica de la naturaleza, que proclama que cada cosa busca esencialmente su propia conservación. En el caso de los seres dotados de apetito, esta ley significa que todo individuo se ve arrastrado por el deseo a buscar y obtener aquello que él percibe como útil para su propio interés. Toda persona, por tanto, tiene el *derecho* a hacer aquello que, por naturaleza, hace necesariamente, y este derecho se extiende tan lejos como su poder le permita ir.

Pero los seres humanos en estado de naturaleza reconocen pronto que sus derechos naturales quedan mejor salvaguardados si los individuos se unen y acuerdan vivir conforme al juicio general de todos tal como está encerrado en las leyes. Zarrandeados por las pasiones de la esperanza y el temor, y deseosos de defender sus vidas y propiedades de los asaltos violentos de otros, los individuos «se reúnen formando una multitud y desean verse conducidos, por así decirlo, por una sola mente». Así pues, por común acuerdo, confían los asuntos del Estado a un poder soberano, que a partir de entonces ejerce su «dominio» sobre ellos como súbditos tuyos. Este soberano queda autorizado a hacer cuanto pueda para preservar la paz y establecer las condiciones para el bienestar, a «eliminar el miedo general y a prevenir los sufrimientos públicos», y sobre todo a expresar y reforzar la voluntad de la multitud promulgando leyes que sirvan a los intereses de sus gobernados. Idealmente,

el soberano se guiará por la razón, no por la pasión, para seguir efectivamente «el verdadero fin que la sana razón enseña que es el interés de todo el mundo». Los súbditos reconocerán entonces la identidad de objetivos entre ellos mismos y su soberano. Y esta identidad dará lugar a una comunidad estable y próspera, una comunidad en la que la paz y la seguridad estarán fundadas, no en el temor solamente, sino también en un sentido de virtud cívica entre los miembros de la comunidad.

La democracia es la forma más perfecta de sociedad. En una democracia, los ciudadanos que forman la multitud son los poseedores de la soberanía. Todo miembro de la comunidad tiene el derecho a votar para el cuerpo legislativo y ejecutivo. El dominio queda así en manos de todo el pueblo gobernado. Y esto garantiza, en el más alto grado práctico, que las leyes emitidas por el soberano reflejen la voluntad del pueblo y sirvan a sus intereses.

La democracia, había observado Spinoza en el *Tratado teológico-político*, es «la forma de estado más natural». Spinoza murió antes de haber avanzado mucho en los capítulos sobre la democracia en el *Tratado político*, pero no hay razón para pensar que la conducta de las masas en 1672 le hubiera hecho cambiar de parecer. Sin embargo, reconoció también que no todo Estado es, de hecho, democrático, y que muchos de ellos –por causa de sus tradiciones históricas, políticas, o por otros factores– no estarían preparados para realizar la transición a una constitución democrática. Spinoza creía, además, que no sería prudente que un Estado considerara a la ligera la imposición de un cambio radical en la estructura básica de su gobierno establecido, cualquiera que éste pudiera ser.

Por estas razones, la principal cuestión del *Tratado político* se refiere, no a la manera de actualizar un estado ideal *per se*, sino más bien a la mejor manera en la práctica, y bajo condiciones realistas, de instituir una constitución monárquica, aristocrática, o democrática que se aproxime lo más posible a los objetivos para los cuales fue creado el gobierno. Lo que se propone Spinoza es mostrar de qué modo cada forma de gobierno puede ser perfeccionada con relación a su tipo, y optimizada en términos de su buen funcionamiento como fuerza efectivamente soberana.

La monarquía ideal, donde la autoridad política es conferida a una sola persona, no puede ser absoluta. Las leyes del país no pueden estar sujetas a la inconstante y potencialmente irracional voluntad de un solo individuo. Porque «los reyes, en efecto, no son dioses, sino hombres, que se dejan a menudo engañar por el canto de las sirenas»⁵⁵. El monarca debe estar limitado en sus poderes por un consejo fuerte e independiente. Este consejo, que debe ser una asamblea representativa compuesta por delegados de todos los estamentos de la población («de toda clase de ciudadanos»), tendrá por misión ofrecer consejo al rey sobre qué leyes hay que promulgar y qué cursos de acción conviene seguir. El rey debe elegir siempre una de las opciones recomendadas por el consejo e, idealmente, seleccionar aquella que haya recibido el apoyo de la mayoría, puesto que esta opción será la que mejor refleje los intereses de la mayor parte de los gobernados.

El deber de quien detenta el poder estatal es conocer en cada momento la estructura y situación del Estado, velar por el bienestar de todos, y hacer lo que es útil a la mayor parte de los súbditos. Ahora bien, uno solo es incapaz de examinarlo todo [...] Por tanto, el derecho del rey consiste en elegir una de las opiniones ofrecidas por el Consejo, y no tomar una decisión o emitir una opinión contra el sentir de todo el Consejo⁵⁶.

Dicho en otras palabras: la monarquía ideal es la monarquía constitucional, y el rey tiene que responder a la voluntad del pueblo expresada por sus diputados. De este modo, «toda ley será una voluntad explícita del rey, pero no toda voluntad del rey será una ley»⁵⁷.

El interés que tenía Spinoza en perfeccionar la forma monárquica de gobierno no era una ociosa especulación desarrollada únicamente para satisfacción de España, Inglaterra y Francia. Era también el sólido apoyo que necesitaba Holanda para construir la figura del Jefe de Estado –técticamente, solo un servidor o funcionario de los Estados de las provincias que tenían un representante, aunque en algunas de éstas el cargo de «Primer Noble» recaía en una figura real–. Tras las victorias de 1674,

la jefatura del estado de Guillermo III en la provincia de Holanda pasó a ser perpetua y hereditaria, y en enero de 1675 los Estados de Gelderland, deseando garantizar al príncipe de Orange la soberanía real sobre la provincia, le ofrecieron hacerlo «duque de Gelderland». Los republicanos holandeses se mostraron horrorizados y, ante la decidida oposición de Amsterdam y otras ciudades importantes, Guillermo declinó aquel honor. Este asunto marcó el inicio del declive de la popularidad de la figura de Jefe de Estado; aunque para el tiempo en que Spinoza estaba escribiendo el *Tratado político*, la amenaza inmediata de la monarquía había disminuido sensiblemente⁵⁸. Pero las pasiones despertadas por el movimiento de Gelderland seguían vivas. Por ello, lo que Spinoza anhelaba conseguir era que todo paso que alejara de una forma de gobierno puramente republicana para inclinarse por una monárquica, fuera lo más benigno posible.

La constitución aristocrática esquematizada por Spinoza se parecía, en muchos e importantes aspectos, al tipo de sistema entonces vigente en la mayoría de los Países Bajos. Y en esta línea, Spinoza sugería también unos modos de corregir algunas de las debilidades a las que esta forma de gobierno está naturalmente abocada –debilidades que, a su entender, habían sido las responsables de muchos de los problemas sufridos por la república durante la última década. La aristocracia que Spinoza propone es la de una ciudad regida por tres cuerpos distintos: una asamblea legislativa, un equipo ejecutivo de «síndicos», y una corte judicial. Todos los miembros de estos estamentos son elegidos entre la clase patricia. Hay una cierta comunicación entre los órganos del estado y una clara distinción entre sus respectivas prerrogativas, pero la absoluta autoridad sobre la comunidad la detentan conjuntamente. «La multitud» no tiene ningún poder político, de modo que los ciudadanos comunes tienen que apoyarse en la sabiduría y en la virtud de la clase gobernante.

El mayor y más importante de los cuerpos políticos es el «consejo supremo», que es el responsable de la emisión de las leyes, y cuyos miembros pertenecen a la clase patricia. Spinoza sostiene que la clave para el éxito de un gobierno aristocrático está en la existencia de una clase regente lo bastante amplia

para poder asegurar que siempre haya un número suficiente de *hombres* (puesto que claramente es un patriarcado) «cuyo conocimiento y buen juicio sean sobresalientes», es decir, «hombres de primera clase» que superen a los restantes en carácter, honestidad y sabiduría. Spinoza recomienda una proporción de cincuenta a uno para el número de patricios. Según esta proporción, en una ciudad con una población de doscientos cincuenta mil habitantes la clase de los regentes constaría de cinco mil, que a su vez garantizaría un grupo de élite de al menos cien abogados (bajo el supuesto de que solo dos o tres de cada cien serían verdaderamente apropiados para las tareas de un gobierno eficaz), que sería el número mínimo necesario para redactar leyes sabias y eficaces para una ciudad de ese tamaño. Los candidatos serían elegidos dentro de la clase gobernante por los miembros de ésta, sin el menor requisito entre ellos en cuanto a propiedad, riqueza o familia.

Spinoza creía que un estado aristocrático del tipo que acabamos de esquematizar no tendría los problemas que la República Holandesa sufrió en los años finales de 1660 y primeros de 1670. Si la clase regente en Amsterdam y en Holanda hubiera sido más amplia, y la entrada menos restringida, podría haber actuado de manera más decisiva y haberse opuesto con más fuerza a la presión de los orangistas. Sirviendo como agente de los regentes, De Witt habría sido capaz de perseverar a través de sus dificultades y proseguir las políticas que a sus ojos servían mejor a los intereses de la república. No se hubiera dado la dispersión de poder que paralizó a los consejos de las ciudades y a los Estados provinciales. Pero tal como estaban las cosas, «los que actualmente ejercían el dominio eran demasiado pocos para gobernar a la multitud y suprimir a sus poderosos adversarios. Por esa razón fue posible que estos últimos conspiraran impunemente y que finalmente los arrojaran del gobierno». Spinoza estaba firmemente convencido de que una de las causas que contribuyeron a lo que él llama «el derribo de la República Holandesa» en 1672, fue «la escasez de gobernantes».

Spinoza tenía aún en mente otra lección para sus contemporáneos cuando pasó de la consideración del gobierno aristocrá-

tico de una ciudad individual a la de una política de multi-ciudades. Cuando hay varias municipalidades implicadas en una federación, cada una de ellas con su propia clase patricia (como era esencialmente el caso en la República Holandesa), el poder político debe ser descentralizado, con cada ciudad gobernándose a sí misma. «Entiendo que los patricios de cada ciudad, que pueden ser más o menos numerosos según el tamaño de la misma, detentan el derecho supremo sobre su ciudad. Y en el consejo supremo de esa ciudad a ellos les corresponde además la suprema potestad de fortificarla, ampliar sus murallas, establecer impuestos, dar y suprimir leyes y hacer todo cuanto estimen necesario para conservar y engrandecer su ciudad»⁵⁹. Este tipo de autonomía local fue uno de los principios centrales de la «Verdadera Libertad» de De Witt. Solo los asuntos que sean de interés general deben ser debatidos por un senado general, al que cada ciudad tiene que enviar sus representantes. El número de representantes asignados a cada ciudad debe ser proporcionado al tamaño y poder de ésta. Esta medida evitará que las ciudades muy pequeñas interfieran en las políticas que una mayoría ha decidido que sirven a un común interés, algo que Spinoza veía como una debilidad de los Estados provinciales y de los Estados Generales de Holanda. Tanto si era grande como pequeña, cada ciudad que enviaba representantes a los Estados de Holanda tenía un voto; y toda provincia de la república, con independencia de su tamaño o de su contribución financiera al presupuesto general, tenía también un voto en los Estados Generales. Esto permitió a los orangistas equilibrar su poder con el de las ciudades pertenecientes al partido de los Estados y de los aliados de De Witt en los Estados de Holanda.

Si la descentralización es absolutamente respetada, y la clase regente es lo suficientemente amplia y fuerte, y carece de ambigüedades respecto a quién detenta el poder político y a qué nivel, no habrá necesidad de ninguna posición dominante y quasi monárquica en la aristocracia de multiciudad. Desgraciadamente, los holandeses no tomaron nunca estas precauciones cuando excluyeron formalmente al Jefe de Estado en los años 1650.

Si alguno objetara que este Estado de Holanda no se mantuvo mucho tiempo sin un Conde o un sustituto que hiciera sus veces, que le sirva esto de respuesta. Los holandeses creyeron que para conseguir la libertad bastaba con deshacerse del Conde y decapitar el cuerpo del Estado. Y ni pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros tal como antes estaban organizados, de suerte que el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza, y ni su mismo Estado tenía nombre. No es extraño, pues, que la mayoría de sus súbditos no supieran en qué manos se hallaba la potestad suprema del Estado⁶⁰.

Siempre existirá, por supuesto, el peligro de que en una época de conflictos, el pueblo, movido por sus pasiones irracionales, se ponga a sí mismo en manos de un solo individuo. «En los momentos de extrema ansiedad para el Estado, sucede a veces que todos sus súbditos se ven invadidos por una especie de terror pánico y, sin pensar para nada en el futuro ni en las leyes, aprueban lo que les dicta el miedo que los domina y se vuelven ansiosos hacia el varón célebre por sus victorias y le eximen de las leyes. Luego, estableciendo con ello el peor de los precedentes, le prorrogan el mando y confían a su fidelidad todos los asuntos del Estado»⁶¹. Éste es el primer paso en la degeneración desde la aristocracia hacia la monarquía, y la referencia al Príncipe de Orange es evidente. Pero, insiste Spinoza, en una comunidad verdaderamente aristocrática o democrática, no es posible que ocurra tal cosa, simplemente porque «nadie puede ser tan distinguido por su virtud que atraiga sobre sí la atención de todos, sino que siempre tendrá muchos rivales favorecidos por otros».

En la discusión que Spinoza nos brinda de unas constituciones monárquicas y aristocráticas ideales –donde su propia visión utópica de un estado democrático compuesto por seres libres y racionales lo fuerza a considerar realidades políticas, históricas y psicológicas–, sus principios políticos y humanitarios más básicos siguen funcionando aún como frenos fundamentales del soberano en cualquier tipo de estado: tanto si la comunidad es una monarquía constitucional, una aristocracia, o incluso una democracia, la libertad (entendida como libertad de

pensamiento, de expresión y de religión) y la tolerancia son absolutamente no negociables. Toda comunidad ideal de cualquier tipo tiene el deber de conservar y maximizar aquellas libertades que sean consistentes con la seguridad y la salud del estado. Igualmente, las deliberaciones y los mecanismos del poder estarán abiertos a todos. Todas las constituciones ideales que analiza Spinoza contienen estipulaciones contra el secretismo gubernamental, que para él son el camino seguro a la ruina del estado.

Spinoza se contaba entre los pensadores más ilustrados y liberales de su tiempo; sin embargo, tampoco él estaba libre de todo prejuicio. No deja de ser una desgracia que las últimas palabras que de él nos han llegado, al final de los capítulos existentes del *Tratado político*, en las secciones que abren el análisis de la democracia, sean una breve digresión sobre la natural incapacidad de las mujeres para detentar el poder político. A la pregunta de si «las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley», Spinoza responde con un inequívoco «por naturaleza». Las mujeres deben ser excluidas del gobierno, sostiene Spinoza, por causa de su natural debilidad. Y concluye: «Podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos. No puede, por tanto, suceder que ambos sexos gobiernen a la par, y mucho menos que los varones sean gobernados por las mujeres»⁶². Es extraño que Spinoza no acertara a ver, no solo que nada en su filosofía le obligaba a extraer tales conclusiones, sino que, por el contrario, todos sus principios –particularmente los que implican que todos los seres humanos están igualmente dotados de intelecto y son igualmente capaces de autonomía racional– apuntan precisamente a lo contrario⁶³.

* * *

Spinoza no debió de sentirse bien durante el invierno de 1676-77. Probablemente tuvo un par de vómitos de sangre, algo que en el pasado le había proporcionado algún alivio. Dada la naturaleza de su enfermedad, tuvo que toser con frecuencia, y se

fue quedando cada día más pálido, delgado y débil. Sin embargo, Van der Spyck y su familia le contaron a Colerus que ellos no «imaginaron nunca que pudiera estar tan cerca de su fin, incluso en la antesala de la muerte; que semejante cosa no se les pasó en ningún momento por la cabeza»⁶⁴. Estoico por naturaleza, Spinoza sufrió su enfermedad con mucha reserva y pocas quejas. Tratando siempre de ser tan fiel como le fuera posible en su propia vida a sus principios filosóficos, no era dado a meditar sobre su muerte. Ésta era más bien una actividad propia de la multitud supersticiosa, siempre zarandeadas por la esperanza y el miedo, preocupada solo por lo que le pueda venir en algún futuro determinado. Como él mismo proclama en la *Ética*: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida»⁶⁵.

De hecho, al propio Spinoza debió cogerle desprevenido la rapidez de su declive, como decía Schuller al día siguiente de su entierro: «Al parecer, su inesperada debilidad mortal le cogió por sorpresa, puesto que se fue sin dejar siquiera un testamento que indicase su última voluntad»⁶⁶. Esto no es enteramente así: es cierto que no hubo testamento escrito, pero Spinoza al menos le había encargado a Van der Spyck que, inmediatamente después de su muerte, enviara a Rieuwertsz en Amsterdam su pupitre de trabajo, que guardaba en su interior sus cartas y papeles (entre los cuales se encontraba la *Ética*). Pero si el informe de Colerus sobre su último día es fiable —y presumiblemente lo es, puesto que había sido directamente informado de todo por el patrón y su familia, no obstante fuera escrito casi treinta años después— Spinoza, aunque consciente de la gravedad de su enfermedad, no podía figurarse que no iba a llegar vivo a esa tarde⁶⁷.

Cuando Van der Spyck volvía [de la iglesia] a casa en torno a las cuatro de la tarde [el día antes], Spinoza bajaba las escaleras desde su habitación; se fumó una pipa y habló con él durante un buen rato, principalmente sobre el sermón de aquella tarde. Poco después se tumbó en una cama que había en la antecámara y se quedó dormido. El domingo por la mañana, antes de que se fueran a la iglesia, volvió a bajar otra vez y

estuvo hablando con su patrón y su esposa. Había llamado a un cierto doctor L. M. de Amsterdam, quien le ordenó que comprara un gallo adulto y lo cociera durante toda la mañana a fin de que Spinoza pudiera tomar algún caldo a mediodía, y así se hizo. Y cuando el patrón volvió con su esposa, Spinoza comió con buen apetito. Por la tarde, sus caseros y la familia volvieron a la iglesia, y el Dr. L. M. se quedó solo con él. Pero al volver de la iglesia recibieron la noticia de que Spinoza había muerto hacia las tres de la tarde en presencia del médico, quien aquella misma tarde se volvió a Amsterdam en un barco nocturno, sin quedarse siquiera a velar el cadáver. Pero se llevó consigo algún dinero que Spinoza había dejado sobre la mesa junto a unos ducados, unas cuantas monedas de oro, y un cuchillo con mango de plata⁶⁸.

Spinoza falleció, silenciosamente, el 21 de febrero. El doctor que estuvo a su lado cuando murió pudo ser su viejo amigo Lodewijk Meyer, aunque es posible que el «doctor de Amsterdam» fuera en realidad Schuller. Éste le dijo más tarde a Tschirnhaus que él estuvo presente el día en que murió Spinoza, y sosténía ante Leibniz que él mismo había examinado sus cosas «una por una, antes y después de su muerte»⁶⁹. Fuera quien fuera el médico en cuestión, es más verosímil que la desaparición del dinero y del cuchillo de plata se debiera más al deseo de guardar un recuerdo que a la intención de cometer un robo⁷⁰.

Van der Spyck se encargó de las gestiones para el funeral, que tuvo lugar cuatro días más tarde. Según Colerus, «muchas personas ilustres» acompañaron el cuerpo al cementerio de la Nueva Iglesia. Varias de ellas debían venir de Amsterdam, y junto con los personajes locales llenaron las seis carrozas que acompañaron al féretro. Después de la ceremonia, Van der Spyck ofreció un vino en su casa a todos los asistentes.

Colerus no da ningún nombre de los que asistieron al entierro, y no se sabe por tanto si los únicos parientes vivos de Spinoza en Holanda, Rebeca y el sobrino de ambos, Daniel de Casseres (que era también hijastro de Rebeca), se encontraban en la comitiva que acompañó el cadáver hasta el cementerio el 25 de febrero. Lo que sí puede afirmarse es que Rebeca no había perdido completamente su interés por el hermano apóstata,

o al menos por sus posesiones. El 2 de marzo, tras identificarse ella y Daniel como los únicos herederos legítimos de Spinoza, Rebeca autorizó a Van der Spyck a que realizase un inventario de los bienes de su hermano⁷¹.

Estaba, sin embargo, el problema de las numerosas deudas que Spinoza había dejado. En primer lugar, aparecía Johan Schröder, el farmacéutico, al que se le debían dieciséis guilders por alguna medicina proporcionada durante la enfermedad; luego estaba el barbero, Abraham Kervel, que reclamaba un guilder y ocho stuivers por haberlo afeitado varias veces durante los últimos tres meses. Otros acudieron de fuera con facturas no pagadas, y el propio Van der Spyck tenía que cobrarse aún una cierta cantidad por la habitación, los alimentos y el entierro. Enfrentada con tal situación, Rebeca cambió rápidamente de parecer en lo referente a reclamar su herencia, al sospechar que lo que obtuviese de la venta de los exiguos bienes de su hermano no sería suficiente para cubrir todos aquellos gastos. Lo que menos deseaba era comenzar pagando ella de su propio bolsillo a los acreedores, al menos no sin tener alguna seguridad de poder recuperar sus pérdidas del dinero aportado por el Estado. Y efectivamente, el 30 de mayo, el mismo día en que Van der Spyck autorizó a un agente en Amsterdam a cobrar lo que Rebeca y Daniel le debían⁷², éstos presentaron al tribunal superior de La Haya la petición formal de una suspensión condicional de sus derechos y obligaciones como herederos de Spinoza.

Rebeca Espinosa y Daniel Carceris [sic], hijo de Miriam Espinosa y de Samuel de Carceris, con domicilio en Amsterdam, hacen saber respetuosamente a su señoría que los bienes dejados por Baruch Espinosa, hermano y tío de los solicitantes que murió en febrero de 1677, han sido adjudicados a los suplicantes. Temiendo que la herencia del llamado Baruch Espinosa pueda estar afectada de tantas deudas que la simple aceptación de ella pueda ser gravosa y dañina para los suplicantes, los susodichos suplicantes no creen prudente aceptar la llamada herencia a menos que el inventario arroje algún saldo positivo; por lo cual, los suplicantes se ven obligados a recurrir a Su Señoría, y respetuosamente solicitan de Ella que obtenga del Tribunal de

La Haya los documentos de beneficio del inventario, con la cláusula de indemnización si fuera necesario⁷³.

Mientras tanto, Van der Spyck había sido autorizado a subastar las ropas, muebles y libros de Spinoza para pagar a algunos de sus acreedores y recuperarse él mismo de sus gastos. Van der Spyck realizó la subasta en noviembre. La operación fue bien llevada y generó los suficientes ingresos como para satisfacer las deudas⁷⁴. El propio Van der Spyck fue reembolsado por los gastos del funeral con la renta de Spinoza procedente de «aquel amigo de Schiedam»⁷⁵, casi con seguridad Alewijn Gijsen, el cuñado de Simón de Vries. Colerus informa que, al ver que no quedaba nada, Rebeca renunció finalmente a sus reclamaciones de la herencia de Spinoza⁷⁶.

Antes de realizarse el inventario, Van der Spyck había ya enviado a Amsterdam el escritorio de Spinoza con su contenido. Tan pronto se hubieron recibido los manuscritos de la *Ética*, del *Tratado de la reforma del intelecto*, el *Tratado político*, la *Gramática hebrea* y una buena colección de cartas, los amigos de Spinoza empezaron a preparar la publicación de todo aquello⁷⁷. Para finales de año había ya ediciones, en latín y en holandés, de las «obras póstumas» de Spinoza⁷⁸. Por razones de seguridad para Rieuwertsz, las páginas introductorias no contenían ni el nombre del editor ni el lugar de publicación. En cuanto al autor, se encontraba ahora bien lejos del alcance de las autoridades.

EPÍLOGO

José Antonio Marina

Les dije en la introducción que Spinoza era un buen compañero. Es, sobre todo un compañero animoso. «Cuando el hombre tiene constancia de su poder, se alegra», escribió. La esencia del hombre es el deseo: el deseo de crear, de hacer que algo valioso que no existía, exista. Y añadió que todos tenemos ese impulso, esa necesidad y esa posibilidad de crear. Nos ha enseñado a ver que el hombre necesita el placer, sin duda, pero que necesita sobre todo la alegría. Y que este sentimiento lo alcanzamos cuando sentimos que se amplían nuestras posibilidades, cuando nos sentimos implicados en grandes empresas: por ejemplo, pulir lentes sabiendo lo que hago.

La creación supone, ante todo, mirar la realidad con otros ojos. Spinoza vio en el surgir de todas las cosas, en su esfuerzo puro por mantenerse en el ser, el ímpetu de Dios por encarnarse. A veces me recuerda experiencias lejanas. Por ejemplo, el método zen habla de «penetrar directamente en el objeto mismo y verlo, como si dijéramos, desde dentro. Conocer la flor es convertirse en la flor, ser la flor, florecer con la flor, y gozar de la luz del sol y de la lluvia». El poeta zen canta al crisantemo:

*Es como es: ni más ni menos.
¡Qué maravilla!*

La visión transfigurada de la realidad provoca en Spinoza una profunda alegría. Y eso nos lleva a su último descubrimiento: «Amar es la alegría acompañada del conocimiento de lo que la provoca». Cuando la comprensión de su propio ser y del ser de las cosas le alegra, se vuelve hacia sí mismo y hacia las demás realidades amorosamente. Y como lo que descubre dentro y fuera es la naturaleza de Dios encarnándose, acaba uniendo todas las cosas en una exaltación maravillosa: Dios, la alegría, el amor a sí mismo, el amor a los demás, el ánimo, la calma, en una palabra, la felicidad.

Ya puede cerrar el libro, pero no se olvide nunca del alegre judío de ojos tristes y piel cetrina, de Baruch Spinoza.

NOTA SOBRE LAS FUENTES

OBRAS DE SPINOZA

Las *Opera Postuma* y los *Nagelate Schriften* fueron publicados en 1677. Estos volúmenes contenían la *Ethica*, el *Tractatus Politicus*, el *Tractatus de intellectus emendatione*, el *Compendium Gramatices Linguae Hebreae* (solo en la edición latina) y setenta y cinco cartas. Los *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* y el *Tractatus theologico-Politicus* habían sido ya publicados, mientras que el *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deselven welstand* no fue recuperado hasta el siglo XIX. En 1925, Carl Gebhardt publicó la *Spinoza Opera* en cuatro volúmenes (a la que se añadió un quinto volumen en 1987). Hasta el presente, ésta es la edición crítica estándar de las obras de Spinoza, aunque en un próximo futuro será reemplazada por la que actualmente está preparando el Grupo de Investigaciones Spinozistas.

Las citas de los textos de Spinoza están tomadas de sus correspondientes traducciones españolas, salvo en el caso de la *Gramática hebrea*, que no tiene traducción castellana y ha obligado por tanto a respetar la referencia de la propia edición Gerhardt por número de volumen. Las restantes obras aparecen citadas en las Notas mediante las siguientes siglas:

- TB: Tratado breve
- C: Correspondencia
- E: Ética
- PFD: Principios de filosofía de Descartes

PM: Pensamientos metafísicos

TP: Tratado político

TRE: Tratado de la reforma del entendimiento

FTP: Tratado teológico-político

Las referencias a la *Ética* incorporan además las indicaciones de Libro, Proposición, Escolio y Corolario; así, por ejemplo, EIP15sc1 significa: *Ética*, Libro I, Proposición 15, escolio 1.

VIDA DE SPINOZA

Además de la correspondencia de Spinoza, hay tres fuentes absolutamente indispensables para los documentos relativos a la vida de Spinoza: *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, de J. Freudental (Leipzig, 1899), que contiene los primeros ensayos biográficos de Lucas, Colerus, Bayle, Kortholt y Monnikhoff, juntamente con los informes y entrevistas de Stolle, Hallmann y otros. También incluye este volumen una buena cantidad de documentos relacionados con la vida de Spinoza: registros de funerales y matrimonios, resoluciones de las autoridades eclesiásticas y seculares, y una profusión de resúmenes de cartas y de tratados. Ningún biógrafo de Spinoza podría prescindir de esta publicación. Igualmente importantes, especialmente en lo relativo a la familia de Spinoza y los años iniciales de la vida del filósofo, son los documentos reunidos por A. M. Vaz Dias y W. G. Van der Tak en *Spinoza, mercator et autodidactus* (1932), publicado en versión inglesa en *Studia Rosenthaliana* en 1982-83. Finalmente, está *Spinoza et son cercle*, de K. O. Meinsma. La magistral obra de Meinsma (originalmente publicada en holandés en 1896, y reeditada posteriormente en francés con notas puestas al día por varios investigadores en 1983) es un extenso estudio biográfico de Spinoza y su medio, y también un valioso compendio de extractos de importantes documentos. Al tratar de dar sentido y organizar toda la información (y desinformación) contenida en todas estas fuentes, me ha sido sumamente útil el cotejo con «*Spinoza's Life: A Synopsis of the Sources and Some Documents*», de Hubbeling.

NOTAS

PREFACIO

¹ Existe también la obra de K. O. Meinsma, *Spinoza en zijn kring*, publicada en 1896 y traducida al francés (*Spinoza et son circle*) en 1983. Y para una rápida e ilustrada panorámica, el lector que conozca el holandés puede consultar el libro de Theun de Vries, *Spinoza: Beeldendstormer en Wereldbouwer* (*Spinoza: Iconoclasta y constructor del mundo*).

1. ASENTAMIENTO

¹ En su *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, B. Netanyahu sostiene que, de hecho, casi todos los conversos eran cristianos sinceros y que los judaizantes fueron pocos y estuvieron desperdigados por el país.

² Algunas de las mejores versiones de la historia de los judíos en la España medieval y de los sucesos que llevaron a su expulsión se encuentran en Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*; Cecil Roth, *A History of the Marranos*; Jane Gerber, *The Jews of Spain*, y Béatrice Leroy, *Les Juifs dans l'Espagne chrétienne*.

³ Algunas versiones fiables (aunque inconsistentes entre sí) se encuentran en J. S. da Silva Rosa, *Geschiedenis der Portugeesche Joden te Amsterdam*; J. d'Ancona, «Komst der Marranen in Noord-Nederland: De Portugese Gemeenten te Amsterdam tot de Vereniging», en H. Brugmans y A. Frank, eds., *Geschiedenis der Joden in Nederland*; S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 15 (cap. 63: «Dutch Jerusalem»); Jozeph Michman, Hartog Beem y Dan Michman, *PIN-*

KAS: *Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*; R. G. Fuks-Mansfield, *De Sefardim in Amsterdam tot 1795*, y Odette Vlessing, «Portuguese Joden in de Gouden Eeuw».

⁴ La historia de los Nuñes está relatada por vez primera en Daniel Levi de Barrios (1635-1701), historiador-poeta de la comunidad judía portuguesa en los Países Bajos: *Triumpho del gobierno popular* (Amsterdam, ca. 1683-4). Para un intento de separar el hecho de la ficción en la historia de Barrios, véase Wilhelmina Christina Pieterse, *Daniel Levi de Barrios als Geschiedschrijver van de Portugees-Israelietische Gemeente the Amsterdam in zijn «Triumpho del Gobierno Popular»*. Las admonestaciones de los esponsales de los Nuñes fueron publicadas el 28 de noviembre de 1598; véanse los Archivos Municipales de Amsterdam, «Registros de Bautizos, Matrimonios, y Entierros», n.º 665, fol. 54. Investigadores recientes han descubierto, sin embargo, que ni María ni su marido retornaron nunca abiertamente al judaísmo, y que volvieron eventualmente a España; véanse H. P. Salomon, «Myth or Anti-Myth: The Oldest Account Concerning the Origin of Portuguese Judaism at Amsterdam», y Robert Cohen, «Memoria para os siglos futuros: Myth and Memory on the Beginnings of the Amsterdam Sephardi Community».

⁵ Esta historia fue relatada por primera vez por el nieto de Moses Halevi e hijo de Aaron, Uri ben Aaron Halevi, en su *Narração da vinda dos Judeos espanhóes a Amsterdam*, en edición asequible en fecha tan temprana como 1674. Según De Barrios, estos sucesos ocurrieron en torno a 1595-97; según Halevi, en torno a 1603-04.

⁶ Véanse H. P. Salomon, «Myth or Anti-Myth; y Robert Cohen, «Memoria para os siglos futuros».

⁷ Archivos Municipales de Amsterdam, n.º 5059, sub. 24-40 (colección H. Bontemantel), i.c. 34, véase Arend H. Huussen, Jr., «The Legal Position of Sephardi Jews in Holland, circa 1600».

⁸ Véase Jonathan Israel, «Sephardic Immigration into the Dutch Republic»: «El surgimiento de la Judería sefardí holandesa se basó en la función que ésta desempeñó en el comercio internacional [...] Los inmigrantes sefardíes fueron autorizados a establecerse en aquellas ciudades holandesas que los aceptaron, principalmente Amsterdam, Rotterdam y Middelburg, porque fueron considerados como económicamente útiles para ellas» (45).

⁹ Se ha sugerido que la mayoría de ellos eran en realidad católicos practicantes; véase Salomon, «Myth or Anti-Myth?», 302-3.

¹⁰ Véanse los Archivos Municipales de Amsterdam, Archivos Notariales, n.º 76, fols. 3-4.

¹¹ Se da generalmente por supuesto que Moses Halevi asumió el papel de líder espiritual en aquel primer grupo (y más tarde en la

congregación Beth Jacob) y las funciones de primer rabino. Pero Odette Vlessing sostiene que no hay ninguna evidencia que apoye esta conjectura, y que de hecho sí hay alguna en contra; véase su «New Light on the Earliest History of the Amsterdam Portuguese Jews.»¹²

¹² Véase Huussen, «The Legal Position of Sephardi Jews in Holland, circa 1600.

¹³ Vlessing observa que la primera evidencia real de un grupo de judíos en Amsterdam rigiéndose por la ley judía no aparece hasta 1610, en un documento notarial en el que un grupo de portugueses firma un contrato con algunos carniceros para que les suministren animales para los sacrificios legalmente establecidos; véase «New Light on the Earliest History of the Amsterdam Portuguese Jews», 47.

¹⁴ Desde 1607 hasta 1614, en que fueron adquiridos los terrenos en Ouderkerk, los judíos de Amsterdam utilizaron como cementerio una parcela que habían comprado en Groet, en las afueras de Alkmar.

¹⁵ Las fechas aducidas para la fundación de Beth Jacob se mueven entre 1600 y 1608. Vlessing sostiene que hay razones para creer que la Neve Shalom fue anterior a la Beth Jacob; véase «New Light on the Earliest History of the Amsterdam Portuguese Jews».

¹⁶ Vlessing demuestra que la primera evidencia concreta de la existencia de Neve Shalom no aparece hasta 1612, mientras que la primera evidencia de la de Beth Jacob está registrada en 1614; véase «Earliest History», 48-50.

¹⁷ Véase E. M. Koen, «Waar en voor wie werd de synagoge van 1612 gebouwend?» Koen sugiere que la casa era el mismo edificio construido por la asociación Neve Shalom en 1612 y a la se le prohibió su uso.

¹⁸ Véase Fuks-Mansfield, *De Sefardim in Amsterdam*, 53-55.

¹⁹ Citado en Ruth E. Levine y Susan W. Morgenstern, *Jews in the Age of Rembrandt*, 5.

²⁰ Véase su *Remonstrative nopen de ordre dije in de landen van Holland endre Westvriesland dijent gestelt op de Joden*.

²¹ Véase Huussen, «The Legal Position of Sephardi Jews in Holland, circa 1600», para una buena discusión general de las etapas hacia su reconocimiento. Véase también Gerard Nahon, «Amsterdam, métropole occidentale des Sefardades au XVII siècle».

²² «Tras haber escuchado las denuncias presentadas por los antiguos residentes de la nación judía en las Provincias Unidas, por los asentados en la Provincia de Holanda, y por los instalados en Amsterdam ante las Fuerzas Superiores [los Estados Generales] de los injustos y severos procedimientos que desde hacía algún tiempo el rey de España y sus ministros venían aplicando a sus transacciones co-

merciales y a su navegación, como también en muchos otros respectos, los oficiales holandeses decidieron, tras haber deliberado, declarar que a partir de entonces, los mencionados miembros de la nación judía serían considerados como miembros de pleno derecho de las Provincias Unidas de Holanda, y que por ello debían gozar, poseer y beneficiarse de todas las condiciones, derechos y ventajas establecidas en los Tratados de Paz y Navegación firmados con el mencionado Rey de España...»; véase H. J. Koenen, *Geschiedenis der Joden in Nederland*. Sin embargo, la emancipación total no tendría lugar hasta el siglo siguiente.

²³ Jonathan Israel ha mostrado que las relaciones judeo-holandesas se vieron muy afectadas por la actitud y comportamiento de la Corona Española, con la cual la república estuvo en guerra hasta 1648; véase «Spain and the Dutch Sephardim, 1609-1660».

²⁴ Véase Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, cap. 2.

²⁵ Un destacado objitor polemista, Uytenbogaert, sostenía que, al igual que el papa, los Gomaristas deseaban poner a la Iglesia al frente de la sociedad secular.

²⁶ Para una buena discusión de la crisis de los Objetores, véase Pieter Geyl, *The Netherlands in the Seventeenth Century*, I: 38-63. Gary Schwartz demuestra la importancia de esta crisis, y especialmente de la evolución de Amsterdam hacia una ciudad pro-Objetora, para entender la carrera de Rembrandt; véase *Rembrandt: His Life, His Paintings*.

²⁷ Joseph Michman sugiere que, de hecho, los Contra-Objetores eran menos hostiles a los judíos que los Objetores; y que, lejos de la perspectiva de los judíos, fue positivo que los Objetores fueran derrotados; véase «*Historiography of the Jews in the Netherlands*».

²⁸ Quizá la advertencia de Amsterdam a los judíos de que se atuviieran estrictamente a la Ley de Moisés fuera también un intento de asegurarse de que aquellas gentes se pareciesen, tanto como fuese posible, al pueblo del «Antiguo Testamento».

²⁹ Véase J. d'Ancona, «*Komst der Marranen in Noord-Nederland*», 261-2.

³⁰ Véase Daniel M. Swetschinski, *The Portuguese-Jewish Merchants of Seventeenth Century Amsterdam*, 22-9.

³¹ I. S. Revah, «*La Religion d'Uriel da Costa*», 62.

³² Véase Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, I:19-28.

³³ El veneciano Pardo fue una figura central en el establecimiento de las normas rituales de la primera comunidad; véase Miriam Bodian, «*Amsterdam, Venice, and the Marrano Diaspora in the Seventeenth Century*», 48.

³⁴ Véase d'Ancona, «Komst der Marranem», 228-39; Fuks-Mansfield, *De Sefardim in Amsterdam*, 61; M. Kayserling, «Un Conflict dans la communauté hispano-portugaise d'Amsterdam - Ses conséquences».

³⁵ Bodian, «Amsterdam, Venice, and the Marrano Diaspora», 53-7.

³⁶ Véase A. M. Vaz Dias, «De scheiding in de oudste Amsterdamsche Portugeesche Gemeente Beth Jacob», 387-8.

³⁷ Una versión portuguesa del liderazgo veneciano se encuentra en los Archivos Municipales de Amsterdam, n.º 334, fol. 2.

³⁸ Véase I. S. Révah, «Le Premier Règlement imprimé de la "Santa Companhia de dotar orfans e donzelas pobres"».

³⁹ Véase d'Anconna, «Komst der Marranem», 244ss; Vlessing, «New Light on the Earliest History of the Amsterdam Portuguese Jews», 53-61.

⁴⁰ Hay un registro de un judío alemán enterrado en el cementerio de Ouderkerk en una fecha tan temprana como 1616.

⁴¹ Véase Yosef Kaplan, «The Portuguese Community in Seventeenth Century Amsterdam and the Ashkenazi World»; A. M. Vaz Dias, «Nieuwe Bijdragen tot de Geschiedenis der Amsterdamsche Hoogduitsch-Joodsche Gemeente»; J. Michman, Beem, and Michman, *PINCHAS: Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*, cap. 3.

⁴² Véase Levine y Morgenstern, *Jews in the Age of Rembrandt*, 7.

⁴³ J. G. van Dillen, «La Banque d'Amsterdam».

⁴⁴ Véase Swetschinski, *Portuguese-Jewish Merchants*, 128.

⁴⁵ Véase Vlessing, «Earliest History», 62-3.

⁴⁶ Ibíd.

⁴⁷ Véase ibid., 54-6.

⁴⁸ Véase Setschinski, *Portuguese-Jewish Merchants*, 184-5; Vaz Dias y van dert Tak, «The Firm of Bento y Gairel de Spinoza», 180.

⁴⁹ Los estudios más actualizados del estatuto económico y de las actividades de los sefardíes holandeses son los de Jonathan Israel, «The Economic Contribution of Dutch Sephardic Jewry to Holland's Golden Age, 1559-1713»; Daniel M. Swetschinski, «Kinship and Commerce: The Foundations of Portuguese Jewish Life in Seventeenth Century Holland», y Odette Vlessing, «The Earliest History». Véanse también Henry Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza: Argent et Liberté*, y Herbert Bloom, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*.

⁵⁰ Los mejores estudios de la demografía residencial del barrio judío de Amsterdam en el siglo XVII son Vaz Dias, «Een verzoek om de Joden in Amsterdam een bepaalde woonplaats aan te wijzen», y Tir-

tsah Levie y Hank Zantkuyl, *Women in Amsterdamin de 17de en 17de eeuw*, cap. 7

⁵¹ Esto plantea la cuestión de hasta qué punto eran fieles estos judíos portugueses. Por ejemplo, ¿observaban siempre y en todo momento la ley judía, o solo en casa? Realmente no tenemos respuesta para esta cuestión, como Swetschinski observa (véase *Portuguese-Jewish Merchants*, 437-8).

2. ABRAHAM Y MIGUEL

¹ Archivos municipales de Amsterdam, registros notariales para Jan Fransz Bruyningh, reg. 76, fol. 3. Este y otros registros notariales relevantes para la vida de Abraham de Spinoza pueden hallarse en Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, cap. 2.

² Sabemos que el Isaac Espinosa que murió en Rotterdam en 1627 vivió, al igual que Abraham, durante algún tiempo en Nantes, puesto que en el libro-registro de la Beth Chaim es identificado como «Isaac Espinoza, venido desde Nantes a Rotterdam»; véase Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 114.

³ Véase ibíd., 126. Los impuestos de los miembros más prósperos de la comunidad se movían en torno a los 100 florines o algo más.

⁴ Ibíd., 119.

⁵ Ibíd., 124.

⁶ Ibíd., 120.

⁷ J. d'Ancona, «Komst der Marranen in Nord-Nederland», 233.

⁸ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 114.

⁹ Ibíd.

¹⁰ Es evidente que estaba aún en Portugal cuando Michael nació en 1588 o 1589. Para 1596 Abraham se encontraba ya en Nantes. Si Isaac y Abraham partieron de Portugal al mismo tiempo, como parece probable, Michael debería haber tenido unos ocho años a lo sumo.

¹¹ Debió de haber habido un tercer hijo que murió joven. El libro-registro de la Beth Chaim dice que «un nieto de Abrah. de Espinoza» murió el veintinueve de diciembre de 1622. Pero no sabemos si éste es el Abraham de Spinoza de Nantes o el Abraham de Spinoza de Villa Lobos.

¹² Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 131-2.

¹³ Ibíd., 134.

¹⁴ Ibíd., 135-6.

¹⁵ Véase Jonathan Israel, «The Changing Role of the Dutch Se-

phardim in International Trade, 1595-1715», para una comparación de las fortunas judías antes y después de la Tregua de los Doce Años. Para las cifras del Banco de Comercio de Amsterdam, véase la p. 35.

¹⁶ Ibíd., y «The Economic Contribution of Dutch Sephardic Jewry to Holland's Golden Age, 1595-1713».

¹⁷ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 145.

¹⁸ Ibíd., 139.

¹⁹ Michael es identificado de este modo en un acta notarial del 8 de octubre de 1627: «Hoy, ocho de octubre de mil seiscientos veintisiete, comparecen en presencia de Mendo Lopes, de unos 50 años de edad, Michiel Despinosa, de 38 años y Jorge Fernandes Canero, de 31 años, todos ellos de nacionalidad portuguesa, que viven en la mencionada ciudad...» (Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 127). Es solo mediante documentos de este tipo como se ha podido obtener alguna evidencia sobre la fecha en la que Michel pudo haber nacido.

²⁰ Esto bajo el supuesto de que Isaac era hijo de Hanna –y por tanto hermano de Baruch por los cuatro costados– y no de Rachel, y que nació *antes* que Baruch. No hay una certeza absoluta de que Isaac fuera hijo de Hanna. Que era mayor que Baruch está sugerido por el hecho de que, cuando su padre los inscribió en la sociedad Ets Chaim en 1637, se saltó el orden alfabético y puso en primer lugar el nombre de Isaac, indicando probablemente con ello que Isaac era mayor; véase Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 157. Igualmente, el hijo mayor debería llevar el nombre del abuelo paterno, y el más joven el del materno.

²¹ Véase Swetschinski, *The Portuguese-Jewish Merchants of Amsterdam*, 694.

²² O así lo afirma un historiador; véase Levin, *Spinoza*, 39.

²³ Véase Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 130-1.

²⁴ Toda esta información sobre las ordenanzas dictadas por los *deputados* y los *Senhores Quinze* desde 1630 a 1639 está tomada de d'Ancona, «Komst der Marranen in Noord-Nederland», 262-9.

²⁵ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 145.

²⁶ Ibíd.

²⁷ Ibíd., 132.

3. BENTO/BARUCH

¹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoz's*, 3.

² Korte, *dog waarachtige Levens-Beschryving van Benedictus de Spinoza*,

Uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van nog levende Personen, opgestelt, in Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 35. En la edición holandesa (probablemente una traducción del original alemán), Colerus consigna equivocadamente la fecha del nacimiento de Spinoza, pues afirma que nació en diciembre de 1633. En la edición francesa queda corregido este error y colocado en noviembre de 1632. Colerus, que vivió en la misma casa de La Haya en la que vivió Spinoza durante unos años, afirma que mantuvo muchas conversaciones sobre Spinoza con su patrón.

³ Para una relación de los cuadros que Rembrandt pintó para la corte de Frederik Hendrik, véase Schwartz, *Rembrandt: His Life and Works*, 69.

⁴ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 3.

⁵ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, entrada sobre «Spinoza», en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 29.

⁶ Freudenthal, 35-6.

⁷ Véase Levin, *Spinoza*.

⁸ Véase Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 139, 172-5.

⁹ Ibíd., 171.

¹⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 36.

¹¹ Véase Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 179-83.

¹² Emmanuel, *Precious Stones of the Jews of Curaçao*, 194.

¹³ Ibíd., 193.

¹⁴ Jaap Meijer, por otra parte, sostiene que Gabriel era mayor que Baruch; véase su *Encyclopedie Sephardica Neerlandica*, 2: 51.

¹⁵ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 188.

¹⁶ Ibíd., 194.

¹⁷ Véase, por ejemplo, el artículo de Sigmund Seeligmann en la *Mandblad Amstelodamum* de 1933, n.º 2.

¹⁸ Véase Israel, *The Dutch Republic*, 516-31.

¹⁹ Ibíd., 625.

²⁰ Citado en Schama, *The Embarrassment of Riches*, 358.

²¹ En adición a la ilustrativa discusión de Schama del episodio, véase también N. W. Posthumus, «The Tulip Mania in Holland in the Years 1636 and 1637».

²² Los documentos sobre esta disputa, junto con una extensa y valiosa historia de los sucesos, se encuentran reimpressos en Alexander Altmann, «Eternality of Punishment».

²³ Ibíd., 15.

²⁴ Ibíd., 19.

²⁵ Véase Wiznitzer, «The Merger Agreement and the Regulations of congregation “Talmud Torah” of Amsterdam (1638-39)».

²⁶ M. Fokkens, *Beschrijvinghe der Wijdtvermaarde koopstadt Amsterdam* (1622), citado en in Gans, *Memorboek*, 46.

²⁷ Las nuevas regulaciones impuestas por la *ma'amad* se encuentran reimpresas en Gérard Nahon, «Amsterdam, Métropole occidentale des Sefarades au XVII^{ème} siècle», 39-46.

²⁸ Swetschinski, *The Portuguese-Jewish Merchants of Amsterdam*, 377.

²⁹ Price, *Holland and the Dutch Republic in the Seventeenth Century*, 51-2.

³⁰ Ibíd., 38.

³¹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 3.

³² En el prefacio de Sebastian Kortholt al libro escrito por su padre Christian Kortholt, *De tribus impostoribus magnis* (Hamburgo, 1700); véase Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 26.

³³ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 157.

4. TALMUD TORAH

¹ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 150.

² Marcus, *The Jew in the Medieval World*, 378.

³ Véase M. C. Paraira y J. S. da Silva Rosa, *Gedenkschrift*, para una historia del sistema educacional de los judíos portugueses en el siglo XVII

⁴ Marcus, *The Jew in the Medieval World*, 379.

⁵ Ibíd.

⁶ Roth, «The Role of Spanish in the Marrano Diaspora», 115.

⁷ Según el informe de Bass, nuevamente algo después de la época en que Spinoza asistió a ella, en Marcus, *The Jew in the Medieval World*, 379.

⁸ Offenberg et al, *Spinoza*, 74.

⁹ Popkin, «Spinoza and Bible Scholarship», 384-5

¹⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 4.

¹¹ Ibíd., 36.

¹² Ibíd., 20.

¹³ I. S. Revah, «Aux origines de la rupture spinozienne», 382. Los árboles genealógicos en la traducción de Salomon del libro de Da Costa, *Examination of Pharisaic Traditions*, muestran que la madre de Spinoza estaba lejanamente relacionada con la familia Da Costa.

¹⁴ Uriel da Costa, *Exemplar*, en Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, 139.

¹⁵ Ibíd., 140.

¹⁶ Albiac, *La Sinagoga vacía*, Sección 2, capítulo I.

¹⁷ I. S. Revah, «La Religion d'Uriel da Costa». Véase también Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, vol. 1, cap. 3.

¹⁸ Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, 59-62.

¹⁹ Ibíd., 154-5.

²⁰ El texto de Modena se encuentra en Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, 253-92.

²¹ Albiac, *La Sinagoga vacía*, 218-9.

²² Da Costa, *Examination of the Pharisaic Traditions*, 316.

²³ Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, 181-3.

²⁴ *Exemplar*, en Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, 141.

²⁵ Sobre la base de la única copia existente en la Biblioteca Real de Copenhague, H. P. Salomon ha vuelto a editar la *Examination*.

²⁶ Albiac, *La Sinagoga vacía*, 223.

²⁷ *Exemplar*, en Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, 143.

²⁸ Ibíd.

²⁹ No poseemos el texto de esta *cherem*.

³⁰ *Exemplar*, en Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, 291.

³¹ Véanse, por ejemplo, Revah, «La Religion d'Uriel da Costa», 48; Vaz Dias y Van der Tak, *Uriel da Costa*.

³² El *Exemplar* fue publicado por Philippe de Limborch, un defensor de «la verdad de la religión cristiana».

³³ Véase Albiac, *La Sinagoga vacía*, 188ss.

³⁴ Kaplan, «The Social Functions of the *Herem* in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century», 142.

³⁵ Vaz Dias and Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 136.

³⁶ Ibíd.

³⁷ Véase Capítulo 1, nota 22. Los judíos no estuvieron totalmente emancipados ni recibieron todos los derechos de ciudadanía hasta 1796, después de que la República Holandesa hubiera sido reemplazada por la revolucionaria República de Batavia.

³⁸ Gans, *Memorboek*, 47. Véanse también Méchoulan, «A propos da la visite de Frédéric-Henri», y el relato que David Franco Mendes ofrece de esta visita en sus *Memorias*.

³⁹ Gans, *Memorboek*, 64.

⁴⁰ Para una versión de este incidente, véase Vaz Dias y Van der Tak, «Rembrandt en zijn Portugeesche-Joodsche Buren».

⁴¹ Véase Schwartz, *Rembrandt*, 175.

⁴² Véase Vaz Dias y Van der Tak, «Rembrandt en zijn Portugeesche-Joodsche Buren».

⁴³ Levine y Morgenstern, *Jews in the Age of Rembrandt*, ix.

⁴⁴ Vaz Dias y Van der Tak son conscientes de la limitada evidencia concreta existente, pero se muestran inclinados a hablar de «relaciones amistosas mutuas» entre Rembrandt y sus vecinos judíos.

⁴⁵ Schwartz, *Rembrandt*, 175.

⁴⁶ Véase, por ejemplo, W. R. Valentiner, *Rembrandt and Spinoza: A Study of the Spiritual Conflicts in Seventeenth Century Holland*.

⁴⁷ Leao reemplazó a Menasseh en 1649.

⁴⁸ Esta hipótesis es defendida por Valentiner.

⁴⁹ Schwartz, *Rembrandt*, 371, nota de la p. 284. Schwartz sugiere que «todas las indicaciones apuntan en la dirección opuesta. El gran amigo de Spinoza en la esfera del arte era Lodewijk Meyer, uno de los fundadores de la sociedad "Nil Volentibus Arduum" y aliado de Andries Pels. El antagonismo de éstos respecto a Rembrandt habría sido comunicado con certeza a Spinoza si alguna vez hubieran hablado de él».

⁵⁰ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 146.

5. UN COMERCIANTE DE AMSTERDAM

¹ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 148-9, 154.

² Archivos Judeo-Portugueses de Amsterdam, n.º 334/1052, folio 41 recto a 47 recto.

³ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 147.

⁴ Véase Israel, «Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics, and the Struggle for Brazil (1640-1654)».

⁵ *Ibid.*, 88.

⁶ Israel, «The Changing Role of the Dutch Sephardim in International Trade (1595-1715)», 42.

⁷ *Ibid.*, 43.

⁸ Israel, *The Dutch Republic*, 608; Price, *Holland and the Dutch Republic*, 117-18, 163-4.

⁹ Israel, *The Dutch Republic*, 708-9.

¹⁰ Aitzema, *Herstelde Leeuw*, 151.

¹¹ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 137.

¹² Véase Emmanuel, *Precious Stones of the Jews of Curaçao*, 193.

¹³ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 180.

¹⁴ *Ibid.*, 184.

¹⁵ *Ibid.*, 163.

¹⁶ *Ibid.*, 169.

¹⁷ *Ibid.*, 189.

¹⁸ Ibíd., 185-7.

¹⁹ Ésta es la conjetura de Vaz Dias; véase ibíd., 167.

²⁰ Todos los documentos relativos al episodio de Alvares están reimpresos en ibíd., 158-61.

²¹ Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, 63.

²² Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 155-6. Para un análisis de la versión de De Barrios de la *Keter Torah*, véase Pieterse, *Daniel Levi de Barrios als Geschiedschrijver*, 106-8.

²³ Pieterse, *Daniel Levi de Barrios als Geschiedschrijver*, 107.

²⁴ Las exposición de la vida de Mortera está tomada de Salomon, *Saul Levi Mortera en zijn «Traktaat Betreffende de Waarheid van de Wet van Mozes»*.

²⁵ Véase Salomon, *Saul Levi Mortera*, lxxvii.

²⁶ Ibíd., xliv-xlvii.

²⁷ Meijer, *Encyclopedie Sephardica Nederlandica*, 47-8

²⁸ Freudenthal, *Das Lebensgeschichte Spinoza's*, 4.

²⁹ Pudo ocurrir que, tal como hacen muchos judíos ortodoxos modernos, Spinoza encontrara tiempo para estudiar el Talmud cuando no estaba ocupado con sus negocios. Mas, como resulta claro por lo que sigue, hacia 1654 o 1655 Spinoza dedicaba su tiempo libre a estudios de una naturaleza secular enteramente distinta.

³⁰ Véase Gebhardt, en *Spinoza Opera*, 5:231-3.

³¹ Menasseh ben Israel, *Conciliador*, prefacio a la parte 2.

³² Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, 55-6.

³³ Meijer, *Beeldvervorming om Baruch: «Eigentijdse» Aspecten van de Vroege Spinoza-Biografie*, 34.

³⁴ Salomon, *Saul Levi Mortera*, xlvii.

³⁵ Menasseh ben Israel, *The Hope of Israel*, 40.

³⁶ *De termino vitae*, 236; citado en Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, 53.

³⁷ Albiac, *La Sinagoga vacía*, 233.

³⁸ Menasseh ben Israel, *The Hope of Israel*, 108.

³⁹ Jacob S. Minkin, *The Teachings of Maimonides*, 398-401.

⁴⁰ *Quarta parte de la Introducción de la Fe*, 6:266.

⁴¹ Menassah ben Israel, *The Hope of Israel*, 148.

⁴² Sobre esta cuestión véase David Katz, *Philosemitism and the Readmission of the Jews to England: 1603-1655*, y James Shapiro, *Shakespeare and the Jews*.

⁴³ «A Su Excelencia el Lord Protector de la Comunidad de Inglaterra, Escocia e Irlanda», 81-2.

⁴⁴ Roth, *A Life of Menasseh ben Israel*, caps. 10 y 11.

⁴⁵ Así pues, quizá sea ir demasiado lejos decir, como hace Roth,

que «es difícil poder en duda» que Spinoza fuera alumno de Menasseh (ibíd., 130-1), o incluso que «muy probablemente» enseñó a Spinoza (*«Introduction»*, *The Hope of Israel*, 22).

⁴⁶ Popkin, «Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrere», 63.

⁴⁷ Esto no quiere decir que Spinoza siguiera a Menasseh en muchas de sus opiniones. Pero pudo, por ejemplo, haber estado pensando en el rabino cuando criticaba en el *TTP* a aquellos autores que intentan reconciliar las inconsistencias en las Escrituras (cap. 9).

⁴⁸ Offenberg hace una buena defensa de la influencia de Menasseh sobre Spinoza; véase *Spinoza*, 30.

⁴⁹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 4.

⁵⁰ *TRE* 76-7.

⁵¹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 9.

⁵² Ibíd., 36. Según Meinsma, pudo haber sido un alemán antitriteriano, Jeremiah Felbinger, que en aquel tiempo estaba viviendo en Amsterdam con los Colegiantes; véase *Spinoza et son circle*, 271-2.

⁵³ Sebastian Kortholt, en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 26. Kortholt puede estar refiriéndose a la hija de Van den Enden.

⁵⁴ Para la biografía de Van den Enden, véase Meinsma, *Spinoza et son cercle*, cap. 5, y Meininger y van Suchtelen, *Liever met Werken als niet Woorden*.

⁵⁵ Du Cause de Nazelle, *Mémoire du temps de Louis XIV*, 98-100.

⁵⁶ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 37.

⁵⁷ Marc Bedjai fue quien descubrió que aquellas obras habían sido escritas por Van den Enden, mientras que W. N. A. Klever ha investigado a fondo para demostrar las posibles (aunque a mi entender improbables) conexiones con el pensamiento de Spinoza; véase su edición de las *Vrye Politijke Stellingen*, como también el resumen de sus contenidos en «A New Source of Spinozism».

⁵⁸ Klever, «A New Source of Spinozism», 620.

⁵⁹ Meininger y Suchtelen, *Liever met Werken als niet Woorden*, 68.

⁶⁰ Esto es algo en lo que todos sus primeros biógrafos –Lucas, Colerus, Bayle y Jellesz– concuerdan.

⁶¹ Van den Enden, *Vrye Politijke Stellingen*, 28.

⁶² Lucas informa de que Van den Enden «le ofreció velar por él y puso a su disposición su propia casa sin pedirle nada a cambio excepto ayuda ocasional en la enseñanza a los chicos de la escuela cuando él pudiera»; Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 9.

⁶³ Nadie nos ha ayudado más a entender la relación intelectual de Spinoza con Van den Enden que Wim Klever; véase su ensayo «A New Source of Spinozism» y su introducción a las *Vrye Politijke Stellingen* de Van den Enden. Klever llama a Van den Enden «una es-

pecie de “Proto-Spinoza” [...] el agente oculto tras el genio de Spinoza». En una entrevista mantenida con el periódico holandés *NRC Handelsblad Dinsdag* (8 de mayo de 1990), Klever sugiere que la relación que mantuvo Van den Enden con Spinoza fue la misma que la de Platón con Sócrates. No estoy de acuerdo con esta identificación, sobre todo porque esto arrojaría sobre Van den Enden una responsabilidad mayor de la debida en el desarrollo intelectual de Spinoza. Para una opinión más extrema aún que la de Klever, véase Bedjai, «*Metaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre du docteur Franciscus van den Enden*». Para una crítica de la interpretación kleveriana de la relación entre Spinoza y Van den Enden, véanse F. Mertens, «*Franciscus van den Enden: Tijd voor een Herziening van Diens Rol in Het Ontstaan van Het Spinozisme?*», y Herman de Dijn, «*Was Van den Enden Het Meesterbrein Achter Spinoza?*».

⁶⁴ *Observationes anatomicae*, 199.

⁶⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 37.

⁶⁶ Para un relato de la vida de Kerckrinck, véase Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 189, 207-9.

⁶⁷ T. Worp, *Geschiedenis van het drama en van het toneel in Nederland*, 1: 30.

⁶⁸ Ibíd., 193ss.

⁶⁹ Véase Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 186-8; Meininger y Suchtelen, *Liever niet Werken als niet Woorden*, 24-43.

⁷⁰ Meininger y and Suchtelen, *Liever niet Werken als niet Woorden*, 29-30.

⁷¹ Véase sobre todo «*Spinoza's Tekort aan Woorden*», de Fokke Akkerman.

⁷² Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 29-30. Colerus declara también que hubo un atentado contra la vida de Spinoza antes de julio de 1656, pero sostiene que, según el arrendador de Spinoza en La Haya, el asalto tuvo lugar cuando salía de la sinagoga y el cuchillo solo le rasgó el abrigo (ibíd., 40-1).

⁷³ Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 188.

⁷⁴ Ibíd.

⁷⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 10.

⁷⁶ Ibíd., 39.

⁷⁷ Carta a Balzac, Mayo 5 de 1631, *Oeuvres de Descartes*, 1:203-4.

⁷⁸ Véase Lucas, en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 12.

⁷⁹ Véase Klever, «*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662*», 318-19. Estas referencias al cartesianismo de Van den Enden en fechas tan tardías son más bien inútiles, pues la cuestión real es saber si Van den Enden era un fiel devoto de la filosofía de

Descartes en torno a los años 1654-55, cuando (según yo creo) Spinoza estaba estudiando con él.

⁸⁰ Sin embargo, los sentimientos aristocráticos de De la Court no debían ser muy del gusto de Van den Enden, como sostiene Mertens; véase «Franciscus van den Enden», 720-1.

⁸¹ Véase el fragmento del diario de viaje de Stolle, Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 229.

⁸² Las dos afirmaciones son de Klever; véase «A New Source of Spinozism», 631, y la entrevista con el NCR *Handelsblad* citado en la nota 63.

⁸³ Véase el *Catalogus van de Bibliotheek der Verniging Het Spinozahuis te Rijnsburg*, n.º 57.

6. CHEREM (ANATEMA)

¹ Arnold Wiznitzer, *The Jews of Colonial Brazil*, 120ss., y Jonathan Israel, Dutch Sephardi Jewry, «Millenarian Politics, and the Struggle for Brazil (1640-1654)».

² Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, 154.

³ Para las estadísticas de la epidemia, véase Israel, *The Dutch Republic*, 625.

⁴ Van der Tak, «Spinoza's Payments to the Portuguese-Israelitic Community», 190-2.

⁵ Véase ibid., 191.

⁶ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 114.

⁷ Esto es sugerido, por ejemplo, por Revah, «Aux origines de la rupture Spinozienne», 369; y Levin, *Spinoza*, 180-2.

⁸ Ésta es la interpretación favorecida por Van der Tak, «Spinoza's Payments», 192. Van der Tak insiste en que «incluso aunque en los meses finales que precedieron a su excomunión, sus visitas a la sinagoga se hicieron menos frecuentes, eso no era razón para separarlo de sus compañeros judíos; en caso contrario, la orden de expulsión habría sido bastante inesperada». La reducción en su contribución «solo podía ser explicada como resultado de su quiebra económica».

⁹ El documento está incluido en Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza, Merchant and Autodidact*, 163-4.

¹⁰ Ibíd., 169.

¹¹ Ibíd., 191.

¹² El documento se encuentra en los Archivos Judíos de los Archivos Municipales de la ciudad de Amsterdam. Una copia del texto portugués aparece en Vaz Dias y Van der Tak, 164, con su traducción

en 170. La traducción que yo he utilizado es la de Asa Kasher y Shlomo Biderman, «Why Was Spinoza Excommunicated?», 98-9.

¹³ Véase la entrada para *cherem* en la *Encyclopedie Judaica*, como también la discusión en Jacob Katz, *Tradition and Crisis*, 84-6.

¹⁴ El Talmud habla de tres estudiosos que fueron expulsados del grupo de los Fariseos por sus opiniones o comportamiento; véase *Mishnah Eduyyot*, 5.6 y *Bava Metzia*, 59b.

¹⁵ *Mishneh Torah*, *Hilchot Talmud Torah*, cap. 7.

¹⁶ *Talmudic Encyclopedia*, «Cherem»; Méchoulan, «Le Herem à Amsterdam», 118.

¹⁷ *Mishneh Torah*, *Talmud Torah*, cap. 7, sec. 2.

¹⁸ Ibíd., cap. 6.

¹⁹ Véase *Encyclopedie Judaica*, 352.

²⁰ Katz, *Tradition and Crisis*, 85.

²¹ *Encyclopedie Judaica*, 355.

²² Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 9-10.

²³ Ibíd., 42. Meijer sostiene que, al igual que en Venecia, la persona encargada de leer la orden de proscripción era elegida por sorteo, y que en este caso debió tocarle a Mortera; véase Meijer, *Beeldvorming om Baruch*, 54.

²⁴ Wiznitzer, «The Merger Agreement and Regulations of Congregation "Talmud Torah" of Amsterdam (1638-39)», 131-2.

²⁵ Kaplan, «The Social Functions of the *Herem*», 126-7.

²⁶ Ibíd., 138-40; Méchoulan, «Le Herem à Amsterdam», 118-19.

²⁷ Wiznitzer, «The Merger Agreement», 132.

²⁸ En esta discusión me apoyo masivamente en el análisis que ofrece Kaplan de la excomunión en la comunidad de Amsterdam en su ensayo «The Social Functions of the *Herem*».

²⁹ Ibíd., 122-4.

³⁰ Archivos de la Comunidad Judío-Portuguesa, 334, n.º 19, fol. 72 (Archivos Municipales de Amsterdam).

³¹ Todos estos casos son mencionados por Kaplan, «The Social Functions of the *Herem*» 135-8.

³² Ibíd., 124.

³³ Archivos de la Comunidad Judío-Portuguesa, 334, n.º 19, fol. 16 (Archivos Municipales de Amsterdam).

³⁴ Archivos de la Comunidad Judío-Portuguesa, 334, n.º 19, fol. 562. Sobre el caso de Curiel, véase Kaplan, «The Social Functions of the *Herem*», 133-4.

³⁵ Para el texto de la *cherem* de Prado, véase Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 29-0, 58-59.

³⁶ Salomon, «La Vraie Excommunication de Spinoza». Véase Offenberg, «The *Dating of the Kol Bo*».

³⁷ Véase Kaplan, «Karaites in Early Eighteenth-Century Amsterdam».

³⁸ «The Social Functions of the *Herem*», il8-19.

³⁹ Alexander Marx, *Studies in Jewish History and Booklore*, 210-11.

⁴⁰ Vlessing sostiene, sin embargo, que, de hecho, las razones que estaban detrás de la excomunión de Spinoza eran «principalmente financieras»; véase «The Jewish Community in Transition: From Acceptance to Emancipation», 205-10. Aunque Vlessing pone en primer plano la debilidad financiera de Spinoza, su argumento no es convincente.

⁴¹ Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 32-3.

⁴² *TB*, 23: 1-2, p. 156.

⁴³ *El, Apéndice*, 97.

⁴⁴ *TB*, 2:I2, p. 64.

⁴⁵ *TB*, 18:1, p. 138.

⁴⁶ *TTP*, 101-2.

⁴⁷ *TTP*, 101.

⁴⁸ Véase Colerus en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 68; Bayle, ibid., 30, y el informe de Salomon Van Til, ibid., 237.

⁴⁹ Van der Tak ha realizado una gran tarea al desacreditar las fantasías que rodean a la supuesta «apología» de Spinoza; véase «*Spinoza's Apologie*». Véase también Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 40-1.

⁵⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 237. Véase también el análisis y las conclusiones de Stanislas Duning-Borkowski sobre la relación entre la *Apología* y el *Tratado teológico-político* en su *Spinoza*, parte 4, p. 125.

⁵¹ H. W. Blom y J. M. Kerkhoven, «A Letter concerning an Early Draft of Spinoza's Treatise on Religion and Politics?», 372-3.

⁵² Ibíd., 375.

⁵³ Wim Klever, por otra parte, me ha dicho que piensa que es dudoso que la obra a la cual se refiere Paets sea de Spinoza.

⁵⁴ *TTP*, cap. 9, 202/31.

⁵⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 221-2.

⁵⁶ Ibíd., 5.

⁵⁷ Ibíd., 7.

⁵⁸ Ibíd., 32.

⁵⁹ *Commentary on the Mishnah, Sanhedrin*, ca, p. 10.

⁶⁰ *Hilchot Teshuvah*, cap. 3.

⁶¹ Para esta cuestión, véase Kasher y Biderman, «Why Was Spinoza Excommunicated?» 105.

⁶² Este tratado se ha extraviado; pero Marc Saperstein ha intentado reconstruir algunos de sus contenidos partiendo de los sermones de Mortera; véase su «Saul Levi Morteira's Treatise on the Immortality of the Soul».

⁶³ Véase la Introducción a esta obra. El examen mejor y más directo de las opiniones de los rabinos de la comunidad sobre aquellas cuestiones respecto a las cuales se decía que Spinoza mantenía ideas heréticas es el Kasher y Biderman, «Why Was Spinoza Excommunicated?» 104-10.

⁶⁴ Una buena parte de los sermones de Mortera fue publicada en 1645 en la colección *Giv'at Sha'ul*.

⁶⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 8.

⁶⁶ Según Gebhardt, fue el libro de Abrabanel el que inspiró a Spinoza la idea de abandonar la sinagoga. Véase también Ze'ev Levy, «Sur quelques influences juives dans le développement philosophique du jeune Spinoza», 69-71.

⁶⁷ Sobre la importancia de Delmedigo para Spinoza, véase d'Ancona, *Delmedigo, Menasseh ben Israel en Spinoza*.

⁶⁸ Hay una conexión directa, sin embargo, entre la relación de Spinoza con los Colegiantes y sus amistad con Van den Enden. Fueron probablemente sus amigos Mennonitas/Colegiantes los que lo dirigieron al ex jesuita para su instrucción en latín (y en filosofía).

⁶⁹ Para un buen sumario de las opiniones de los Colegiantes, véase *Christianos sin Iglesia*, 158-69.

⁷⁰ Véase Popkin, «Spinoza's Earliest Philosophical Years».

⁷¹ Sobre Boreel, véase Israel, *The Dutch Republic*, 587-8, y Meinsma, *Spinoza et son cercle*, cap. 4.

⁷² Sobre la campaña antisociniana, véase Israel, *The Dutch Republic*, 909ss.

⁷³ Meinsma sugiere que «es plausible que Spinoza estuviera aliñeado con aquellos Colegiantes durante 1654 o en los comienzos de 1655» (*Spinoza et son cercle*, 152).

⁷⁴ Sin embargo, Madeleine Frances argumenta contra cualquier «conexión» o influencia Colegiante en Spinoza; véase *Spinoza dans les pays néerlandais*.

⁷⁵ La obra esencial sobre la vida de Prado y sus relaciones con Spinoza es la de Gebhardt: «Juan de Prado». Véase también «Aux origines de la rupture spinozienne» y *Spinoza et Juan de Prado*, de Revah. El libro de Kaplan sobre Orobio de Castro, *From Christianity to Judaism*, es una obra indispensable.

⁷⁶ Kaplan, *From Christianity to Judaism*, 129.

⁷⁷ Ibíd., 126.

⁷⁸ Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 25-6.

⁷⁹ Ibíd., 28.

⁸⁰ «Aux origines de la rupture spinozienne, Nouvel examen...», 563.

⁸¹ Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 59-60.

⁸² Ibíd., 64.

⁸³ El texto de esta carta se encuentra en Revah, «Aux origines de la rupture spinozienne», 397-8.

⁸⁴ Ibíd., 398-401.

⁸⁵ Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 60-8.

⁸⁶ Para una reconstrucción de las opiniones de Prado sobre el texto de Orobio, que es todo lo que resta de la correspondencia entre ellos, véanse Kaplan, *From Christianity to Judaism*, 163-78, y Revah, «Aux origines de la rupture spinozienne», 375-83.

⁸⁷ Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 22.

⁸⁸ *La Certeza del Camino*, 29.

⁸⁹ Albiac, *La Sinagoga vacía*, 256.

⁹⁰ Ésta es la tesis de Albiac, Revah, Gebhardt, Frances y, más recientemente, Yovel (*Spinoza and Other Heretics*), entre otros.

⁹¹ A los ojos de Reval, esto refuerza el argumento contra la tesis de los Colegiantes. «La conexión Spinoza-Prado explica todo», insiste Reval («Aux origines de la rupture spinozienne», 382). Los documentos hallados en los archivos de la Inquisición dan el golpe de gracia a cualquier intento de explicar la apostasía de Spinoza recurriendo a contactos Colegiantes (*Spinoza et Juan de Prado*, 33).

⁹² Para Revah, «el descreimiento de Prado representó un estadio esencial en la evolución espiritual de Spinoza» («Aux origines de la rupture spinozienne», 382).

⁹³ Por otro lado, la tesis de Lewis Samuel Feuer —que las ideas políticas de Spinoza eran diametralmente opuestas a las opiniones esencialmente monárquicas de los líderes de la comunidad, que ligaban sus fortunas a las del partido calvinista y del Jefe del Estado— es difícil de creer (*Spinoza and the Rise of Liberalism*, cap. 1). En primer lugar, los comerciantes judíos (incluyendo a los rabinos) tenían más en común con los regentes republicanos de las clases mercantiles y profesionales que gobernaban Amsterdam, que con los predicadores calvinistas que tan a menudo se oponían a ellos. Feuer sostiene que los *parnassim* habrían hecho causa común con los orangistas en su compartida hostilidad hacia la católica España (y, tras el desastre de Brasil, hacia Portugal). Pero la guerra con Iberia era mala para los negocios, y los judíos lo sabían por experiencia. Los judíos de Ams-

terdam apreciaban la protección que les había prestado Frederik Hendrik mientras fue el Jefe del Estado; pero creo que es ir demasiado lejos sugerir que preferían un principio cuasimonárquico de Estado a uno republicano. Yo creo que lo que los judíos valoraban por encima de cualquier otra cosa, e independientemente del modo en que se consiguiera, era la paz y la estabilidad que les permitiera ocuparse de sus asuntos, juntamente con una protección contra cualquier persecución.

⁹⁴ Wiznitzer, «The Merger Agreement», 123-4.

⁹⁵ Meijer, *Beeldvorming om Baruch*, 57.

⁹⁶ *Ibid.*, 57-8.

⁹⁷ Los holandeses se interesaban bastante por lo que ocurría en la comunidad judía, como lo muestran sus visitas a la sinagoga para presenciar las ceremonias del culto judío. Este hecho, junto a los ordinarios y frecuentes contactos comerciales y sociales entre los judíos y los holandeses, revela que la sociedad holandesa tuvo que tener muchas oportunidades de enterarse de un suceso tan importante para la comunidad judía como era la excomunión de Spinoza, acerca de la cual la totalidad de la congregación debió hablar durante mucho tiempo.

⁹⁸ Para una exposición de las crisis de Utrecht y Leiden, véase Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch*, caps. 2 y 3.

⁹⁹ Pieter Geyl, *The Netherlands in the Seventeenth Century*, 2:107-9.

¹⁰⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 39.

¹⁰¹ *Ibid.*, 8.

¹⁰² Kasher y Biderman («When Was Spinoza Banned?») sostienen que éste fue el proceso formal seguido en el caso de Spinoza. Pero, como observa Kaplan, no hay ninguna evidencia documental que apoye esta afirmación; véase «The Social Functions of the *cherent*», 139 n. 78.

¹⁰³ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 29.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 40.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 29, 40.

¹⁰⁶ Así lo hicieron, por ejemplo, en el caso de la familia Del Sotto; véase Swetschinski, «Kinship and Commerce», 70-2.

¹⁰⁷ Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 32.

¹⁰⁸ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 8.

7. BENEDICTUS

¹ Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 65, 68.

² Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 220.

³ Ninguno de estos retratos ha sido autentificado, sin embargo, como una representación de Spinoza.

⁴ Véase Akkerman, «*Spinoza's Tekort aan Woorden*».

⁵ Segundo muchos investigadores, Spinoza no empezó sus estudios con Van den Enden hasta esta época, a comienzos de 1657. Pero, a mi juicio, esta fecha es demasiado tardía. A finales de 1658 o principios de 1659, Spinoza estaba de vuelta en Amsterdam, tras haber estudiado durante una corta temporada en Leiden (según el Hermano Tomás). Esto quiere decir que probablemente estaba asistiendo a la universidad en Leiden en los comienzos de 1658, y quizás incluso antes. Suponiendo que Spinoza fuera a Leiden para estudiar cartesianismo, entonces tuvo que saber con anterioridad que necesitaba dominar el latín. Si no empezó a estudiarlo con Van den Enden hasta 1657, difícilmente habría tenido tiempo de dominarlo lo suficiente como para poder seguir en esa lengua un curso de filosofía.

⁶ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 10-11.

⁷ Véase Méchoulan, «*Le Herem à Amsterdam*», 132.

⁸ Brugmans y Frank, *Geschiedenis der Joden in Nederland*, 626-8; Frances, *Spinoza dans les pays néerlandais*, 130.

⁹ Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 246.

¹⁰ Ibid., 369.

¹¹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 56; véase también el informe de Johannes Monikhoff en ibid., 106.

¹² Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 205, n. 26.

¹³ Klever, «*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary*», 314.

¹⁴ Popkin, *Spinoza's Earliest Publication?* I. Popkin sostiene que éste no podía ser otro que Spinoza, y no Prado o Ribera. Klever, sin embargo, sobre la base de algunas observaciones en el diario de Borch, se adhiere a la tesis de Popkins de una conexión de Spinoza con los cuáqueros; véase «*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary*», 322-4.

¹⁵ Kasher y Biderman («*Why Was Spinoza Excommunicated?*») consideran la plausibilidad de la alegada conexión cuáquera de Spinoza que pudo preceder (y tal vez provocar) a la *cherem* (134-7).

¹⁶ Popkin, «*Spinoza, the Quakers and the Millenarians*», 113.

¹⁷ Van den Berg, «*Quaker and Chiliast*», 183.

¹⁸ Popkin, «*Spinoza, the Quakers and the Millenarians*», 123.

¹⁹ Ibid., 116-17.

²⁰ Ibid., 117.

²¹ Popkin, *Spinoza's Earliest Publication?* 88-90.

²² Ibid., 105-6.

²³ Popkin, «*Spinoza, The Quakers and the Millenarians*», 117-18.

²⁴ Sebastian Kortholt, en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 27, y Bayle, en ibid., 31-2.

²⁵ Popkin, «*Spinoza, The Quakers and the Millenarians*», 123-4.

²⁶ Popkin, «*Samuel Fisher and Spinoza*».

²⁷ Popkin merece el máximo honor por haber orientado nuestra atención hacia esta hipótesis.

²⁸ Las cartas de Ames y Caton detallando las actividades de Spinoza son de abril de 1657, marzo de 1658 y octubre de 1658.

²⁹ Carta a Pollot, 8 de enero de 1644, *Oeuvres de Descartes*, 4:76-8.

³⁰ Para el papel jugado por Heereboord en las diversas disputas habidas en Leiden sobre el cartesianismo, véase Verbeek, *Descartes and the Dutch*, cap. 3.

³¹ Ibíd., 87.

³² Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1:270.

³³ Verbeek, *Descartes and the Dutch*, 129, n. 116.

³⁴ Entre los libros hallados cuando murió, solo había tres en francés, incluyendo *La Logique ou l'art de penser* (1665), el tratado de lógica y método cartesiano de Antoine Arnauld y Pierre Nicole. Spinoza pudo poseer una cierta familiaridad con la lengua, pero probablemente no la suficiente para proseguir toda su educación filosófica con ella.

³⁵ Aunque Spinoza no poseyó nunca un ejemplar de esta obra, estaba muy familiarizado con su contenido. Hacia finales de los años 1660, cualquier lector podía informarse sobre las «reglas» de Descartes leyendo *La Logique* de Arnaud y Nicole, la llamada «Lógica de Port-Royal».

³⁶ Estoy en deuda con Theo Verbeek por esta sugerencia.

³⁷ Spinoza poseía las dos obras de Schooten: *Principia Matheseos universalis* (1651) y *Exercitationum Mathematicarum* (1657).

³⁸ En el apunte biográfico del Prefacio a la *Opera Postuma* de Spinoza; véase Akkerman y Hubbeling, «The Preface to Spinoza's Posthumous Works and Its Author, Jarig Jellesz» (en *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*), 217.

³⁹ Klever, «*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary*», 315.

⁴⁰ Diario de Stolle, en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 222.

⁴¹ Ibíd., 12.

⁴² Van der Tak, «*Jarig Jellesz' Origins*». Para material biográfico sobre Jellesz, véase también Akkerman y Hubbeling, «The Preface to Spinoza's Posthumous Works and Its Author, Jarig Jellesz». El autor de la nota biográfica era probablemente Rieuwertsz.

⁴³ Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, 148-51.

⁴⁴ Para un estudio de las actividades de traducción de Glazemaker, al igual que para alguna familiaridad con aquel entorno, véase Thijsen-Schoutte, «Jan Hendrik Glazemaker: De Zeventiende Eeuwse Aartsvertaler».

⁴⁵ Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, 140-47.

⁴⁶ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 62.

⁴⁷ Según el informe de Borch; véase Klever, «Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary», 314.

⁴⁸ Véase Vandenbossche, *Adriaan Koerbagh en Spinoza*.

⁴⁹ Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, cap. 4.

⁵⁰ Ibíd., cap. 6, pár. 3. No hay indicación alguna sobre si Meyer reconoce o no que ésta es la misma tesis defendida por Maimónides en la *Guía de perplejos* (I.1-70).

⁵¹ Para una comparación de Meyer con Spinoza y Descartes, véase Lagrée, «Louis Meyer et la *Philosophia S. Scripturae Interpres*», y Thijsen-Schoutte, «Lodewijk Meijer en Diens Verhouding tot Descartes en Spinoza». Véase también Bordoli, *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza*.

⁵² Israel, *The Dutch Republic*, 919.

⁵³ Se graduó en Leiden en 1660.

⁵⁴ Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 197.

⁵⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 41-2.

⁵⁶ Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, 67-8.

⁵⁷ Kaplan, *From Christianity to Judaism*, 135, n. 77.

⁵⁸ Ibíd., 88.

⁵⁹ Ibíd., 204.

⁶⁰ Blom y Kerkhoven, «A Letter concerning an Early Draft of Spinoza's Treatise on Religion and Politics?». La hipótesis de Mignini es que el *tractatus* de 1660 contenía principalmente material político –los argumentos básicos de los últimos siete capítulos del *TPP*–, y que solo después de 1665 fue cuando Spinoza comenzó a trabajar seriamente sobre los capítulos del *TPP* dedicados a la interpretación bíblica, tal vez poniendo al día el material desde hacía tanto tiempo perdido de la *Apología*; véase Mignini, «Données et problèmes de la chronologie spinozienne», 14.

⁶¹ Filippo Mignini defendió por primera vez la anterioridad del *TRE* sobre el *Tratado Breve* en «Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione*» y en «Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665». La hipótesis de Mignini ha sido recibida con diversos grados de aceptación por Curley («Une Nouvelle Traduction anglaise des œuvres de Spinoza») y Proietti («Adulescens luxu perditus: Classici latini nell'opera di Spinoza»).

⁶² Mignini ha atacado –plausiblemente a mi entender– la idea de que el *TRE* fue escrito como una introducción al *BT*. También sostiene –tal vez menos plausiblemente– que cuando Spinoza escribió a Oldenburg (probablemente a finales de 1661 o principios de 1662): «He compuesto un opúsculo completo sobre este asunto [cómo empezaron a existir las cosas y con qué nexo dependen de la causa primordial y, además, sobre la reforma del entendimiento]» (C. cta 6, p. 109, Alianza, 1988), se estaba refiriendo simplemente al *BT* y a su parte metodológica, no al *BT* y al *TRE* conjuntamente. Siguiendo a Joachim (*Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, 7), apoya su argumento, en parte, en el hecho de que en la época de la carta el *TRE* no era ni una obra «acabada» ni parte de alguna obra «acabada»; véase su «Données et problèmes de la chronologie spinozienne», como también la nota de Curley sobre esta cuestión, C 188, n. 53. Lo que el *TRE* representa probablemente es una primera versión, o incluso un borrador, de las partes metodológicas del *BT*.

⁶³ *TRE* 8, p. 8, Madrid, Tecnos, 1989.

⁶⁴ *TRE* 13, p. 10.

⁶⁵ *TRE* 79, p.40

⁶⁶ *TRE* 91, pp. 45-6; y 99, pp. 48-9. Según el uso filosófico en el siglo XVII, el término *objetivamente* al final de este pasaje significa «cognitivamente» o «inteligiblemente».

⁶⁷ *TRE* 42, p. 21.

⁶⁸ Éste asume que la teoría de Mignini sobre la fecha y la composición del *TRE* es correcta, y que la obra no es, como Gebhardt sostenería, la única parte del *BT* que ha sobrevivido tanto en su versión latina como en la holandesa.

⁶⁹ Klever, «*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary*», 314. Spinoza pudo, sin duda, haber estado de visita en Amsterdam en aquellas fechas, como solía hacer desde que vivía en Rijnsburg; pero, por el modo en que Borch se refiere a él, parece más verosímil que aún siguiera viviendo allí.

⁷⁰ Akkerman y Hubbeling, «The Preface to Spinoza's Posthumous Works», 216.

⁷¹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 12.

⁷² Offenberg, *Spinoza*, 43.

⁷³ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 229.

8. UN FILÓSOFO EN RIJNSBURG

¹ Klever, «*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary*», 314.

² *TRE*, 77.

³ C, c.26, p. 220.

⁴ C, c.36, p. 253.

⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 14.

⁶ Christiaan Huygens, *Oeuvres complètes*, 6:155.

⁷ Ibíd., 158.

⁸ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 193. Véase también la carta de Leibniz a Spinoza, c. 45, p. 294. Véase Klever, «*Insignis Optimus*».

⁹ *Observationes Anatomicae*, citado in Klever, «*Spinoza's Life and Works*», 33.

¹⁰ La carta 14 revela que Serrario era amigo de Oldenburg, como también de Spinoza.

¹¹ Ésta, al menos, es la sugerencia de Meinsma; véase *Spinoza et son cercle*, 223.

¹² Véase Barbone, Rice y Adler, «Introduction», *Spinoza: The Letters*, 8.

¹³ C, cta. 1, pp. 77-9.

¹⁴ C, cta. 2, p. 80.

¹⁵ Hasta el descubrimiento de dos manuscritos holandeses a mediados del siglo XIX hubo que trabajar en el vacío. Pero ninguno de esos manuscritos es del propio Spinoza. Lo más probable es que fueran la traducción de un original latino que se ha perdido. Es muy poco plausible que Spinoza compusiera en holandés una obra tan compleja, dada su confesada dificultad de expresarse en esta lengua sobre cuestiones filosóficas.

¹⁶ Ésta es al menos la teoría de Mignini, quien preparó la edición crítica del *TB* para la última edición en holandés de los escritos breves de Spinoza; véase Akkerman et al., *Spinoza: Korte Geschriften*, 230-40. Gebhardt había sugerido que Spinoza podría haber dictado originalmente la obra a sus amigos en holandés, y que luego, tras haberse instalado en Rijnsburg, revisó porciones de su manuscrito en dos tratados separados en latín: uno sobre el método, el *TRE*, y otro sobre metafísica, el *TB*. Estos dos volúmenes fueron luego enviados a Amsterdam para que fueran traducidos al holandés por Pieter Balling.

¹⁷ Véanse cartas 6 y 13 (en donde al hablar de «publicar algunas otras cosas» parecer estar refiriéndose al *TB*).

¹⁸ *TB*, 167.

¹⁹ Estrictamente hablando, mente y cuerpo son de hecho para Spinoza uno y el mismo modo, considerado desde dos perspectivas diferentes (es decir, bajo dos diferentes atributos).

²⁰ *TB*, 109.

²¹ *TB*, 127.

²² *TB*, 138.

²³ *TB*, caps. 18 y 19.

²⁴ *TB*, 140.

²⁵ *C*, 78.

²⁶ *C*, 109.

²⁷ Ibíd.

²⁸ *C*, 139-40. Una parte sustancial de la *Ética* fue escrita por estas fechas, y no está claro si Spinoza se está refiriendo en esta carta al *TB* o a la presentación geométrica de sus ideas en la *Ética*: véanse Mignini («*Données et problèmes*», 12-13) y Curley (Cta 13, 129-40).

²⁹ *C*, cta 12.

³⁰ *C*, 112.

³¹ *C*, 156.

³² *C*, 126.

³³ *C*, 144.

³⁴ *C*, cta 6.

³⁵ Klever, «*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary*», 316-17.

³⁶ *C*, cta 8.

³⁷ Klever, «*Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary*», 315.

³⁸ Para estas afirmaciones de Steno, véase Cta 67.; y Klever «*Steno's Statements on Spinoza and Spinozism*».

³⁹ Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 230.

⁴⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 231-2.

⁴¹ Klever cree que De Volder era de hecho un «cripto-spinozista»; véase «Burchard de Volder (1643-1709), A Crypto-Spinòzist on a Leiden Cathedra».

⁴² Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 22-3.

⁴³ Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 230-4.

⁴⁴ *C*, cta 13.

⁴⁵ Véase el prefacio de Meyer a *Descartes's Principles of Philosophy*, IV/129-30; C/227.

⁴⁶ *C*, 113-14.

⁴⁷ *C*, 118-9.

⁴⁸ *C*, 81. Spinoza incluyó las demostraciones en su carta, pero esos pasajes se han perdido. Para una reconstrucción de su contenido, véase Battisti, «*La dimostrazione dell'esistenza di Dio*», Cta 2, p. 89.

⁴⁹ Descartes no compartía probablemente el optimismo de Spinoza sobre la posibilidad de alcanzar certeza matemática en las ciencias humanas y sociales, aunque sobre esta cuestión hay abierto un gran debate.

⁵⁰ En su contestación a la Segunda Serie de Objeciones a las *Meditaciones*, Descartes responde a sus objetores poniendo un gran én-

fasis en algunos de sus principales argumentos en el papel del *in more geometrico*. Pero también admite que no está seguro de que la metafísica quede mejor tratada por un formato literalmente geométrico (*Oeuvres de Descartes*, 7:156-7).

⁵¹ Descartes, *Discurso del Método* 16 (Alfaguara, 1981), Parte Dos, p. 16.

⁵² Descartes, *Los principios de la filosofía* (Alianza, 1995), p. 413.

⁵³ C, 114.

⁵⁴ Ibíd.

9. «EL JUDÍO DE VOORBURG»

¹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 118-19.

² Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 283.

³ Lucas dice que Spinoza se trasladó a Voorburg porque «creía que estaría más tranquilo allí»; Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 13.

⁴ Ibíd., 57.

⁵ Ibíd., 283.

⁶ Mientras Colerus afirma que Spinoza aprendió a dibujar por sí mismo, Johannes Monnikhoff, que escribió una breve biografía de Spinoza a mediados del siglo XVIII como introducción al *Breve Tratado*, sostiene que Spinoza adquirió sus habilidades para el dibujo de su contacto con Tydeman; Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 106.

⁷ Ibíd., 56.

⁸ C, cta. 1 3, pp. 139-40.

⁹ Véase Thijssen-Schouten, «Lodewijk Meyer en Diens Verhouding tot Descartes en Spinoza», 179.

¹⁰ Prefacio, *PFD*, pp. 17-8.

¹¹ Spinoza, *PFD*, Prefacio, p. 131.

¹² Spinoza, C, cta. 12a, p. 138.

¹³ C, cta. 13, pp. 140-1.

¹⁴ Véase Mignini, «Chronologie Spinozienne», pp. 11-12.

¹⁵ C, cta. 15, p. 152.

¹⁶ C, cta. 15, p. 153.

¹⁷ C, cta. 15, pp. 152-3; Meyer repite casi literalmente las advertencias de Spinoza en el Prefacio a sus *Principios de Filosofía de Descartes*.

¹⁸ *PFD*, p. 148.

¹⁹ *PFD*, p. 167.

²⁰ Ésta es de hecho la opinión de Maimónides, contra la cual ar-

gumentará Spinoza en su *Tratado teológico-político* (TTP), Salamanca, Sigueme, 1976.

²¹ Véase Klever, «Spinoza's Fame in 1667».

²² Ésta es, al menos, la opinión de Gebhardt, de la que difieren algunos otros estudiosos.

²³ C, 202.

²⁴ C, 226.

²⁵ C, 151.

²⁶ Israel, *The Dutch Republic*, 625.

²⁷ C, 157-8.

²⁸ Van der Tang, «Spinoza en Schiedam».

²⁹ C, 162-3.

³⁰ C, 189.

³¹ C, 192.

³² C, 192-3.

³³ C, 211.

³⁴ C, 202.

³⁵ C, 214-15.

³⁶ C, 221.

³⁷ Ésta es la plausible hipótesis de Curley.

³⁸ Israel, *The Dutch Republic*, 766.

³⁹ C, 224.

⁴⁰ C, 218.

⁴¹ 28 de septiembre de 1665, *The correspondence of Henry Oldenburg*, 2:553.

⁴² C, 226-7.

⁴³ C, 230-1.

⁴⁴ Es extraño, sin embargo, que en una carta a Oldenburg, escrita en mayo de 1665, Spinoza le comenta que Huygens «le había dicho recientemente que también él le conocía a usted» (cta. 26). Esto sugiere que Oldenburg no le había dicho antes a Spinoza que Huygens y él eran amigos.

⁴⁵ Meinsma se equivoca ciertamente cuando afirma que el interés de Huygens por Spinoza «no iba más allá de los lentes que éste pulía» (*Spinoza et son cercle*, 323).

⁴⁶ Véanse cartas 26 y 30.

⁴⁷ Huygens, *Oeuvres complètes*, 6:181.

⁴⁸ C, 239.

⁴⁹ Huygens, *Oeuvres complètes*, 8:400-2.

⁵⁰ C, 381.

⁵¹ C, 385.

⁵² Esto es evidente por las cartas de Christiaan a Constantijn desde

París entre septiembre de 1667 y mayo de 1668; véase *Oeuvres complètes*, 6:148-215.

⁵³ Véanse carta 29, y Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 300. Estoy asumiendo que Daniel Tydeman era el propietario de la casa, principalmente porque en la correspondencia se la nombra como la casa «del Sr. Daniel el pintor».

⁵⁴ Wim Klever me ha sugerido que la relación de Spinoza con Hudde podía remontarse a la época en que vivió en Rijnsburg, cuando Hudde formaba parte del círculo matemático de Leiden.

⁵⁵ Que entonces vio, al menos, a Serrarius, a Rieuwertsz y a Bouwmeester puede ser inferido de las cartas 25 a 28.

⁵⁶ Véase Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 295.

⁵⁷ C, 223.

⁵⁸ C, 223-4.

⁵⁹ Entre 1665 y 1675 Spinoza pudo haber rectificado, reescrito y añadido bastantes cosas al texto, particularmente a la luz del trabajo que mientras tanto había realizado sobre el *Tratado teológico-político*. La mayor parte de su trabajo de aquella época sobre la *Ética* estuvo centrado en la Parte III, y no en las Partes I y II.

⁶⁰ Akkerman no está seguro de si fue Balling el que realizó solo todo el trabajo o si le ayudaron otros amigos de Spinoza; véase «*Studies in the Posthumous Works of Spinoza*», 160-1.

⁶¹ En una carta a Blijenbergh de marzo de 1665, por ejemplo, Spinoza se refiere a un material que, en forma revisada, aparece como Proposición 72 de la Parte Cuarta de la versión publicada; véase cta. 23.

⁶² Véase Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, 152-3.

⁶³ C, 224.

⁶⁴ Es también posible que gran parte de lo que ahora conocemos como Parte Quinta (*Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*) fuera añadido más tarde al texto, tal vez en torno a 1675. Pero esto implicaría que el borrador de 1665 no incluía lo que Spinoza debió haber considerado como la dimensión «ética» más importante del libro. Para las discusiones sobre el desarrollo y composición de la *Ética*, véanse Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print*; Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*; y Rousset, «La Première "Ethique"».

⁶⁵ Para una buena discusión de la relación entre la forma y el contenido de la *Ética*, véase Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print*, cap. 5. Steenbakkers refuta acertadamente la tesis de Wolfson de que el material filosófico solo está accidentalmente rela-

cionado con su prescindible forma geométrica (*The Philosophy of Spinoza*, cap. 2).

⁶⁶ C, 119.

⁶⁷ EIP17sc1, p.71.

⁶⁸ EIP25sc, p.80.

⁶⁹ Un buen análisis y una correcta interpretación de los órdenes causales de la naturaleza, y en particular de la manera en que los eternos e infinitos modos se relacionan con los particulares, se encuentran en Curley, *Spinoza's Metaphysics*, y en *Behind the Geometrical Method*.

⁷⁰ E, Prefacio a la Parte Cuarta, p. 264.

⁷¹ EIP29sc,pp.83-4.

⁷² El, Apéndice, pp. 95-6.

⁷³ Ibíd. II, p. 97.

⁷⁴ Ibíd. II, pp. 99-100.

⁷⁵ EIIP 7sc., p. 115.

⁷⁶ EIIP 29c., p. 147.

⁷⁷ EIIP 44, p. 162.

⁷⁸ PFD, 134.

⁷⁹ EIIP 46, p. 164.

⁸⁰ EIIP 47, p. 165.

⁸¹ EIIL, Prefacio, p. 181.

⁸² EIIP 6, p. 191.

⁸³ EIIP 11sc., p. 195.

⁸⁴ EIIP 28, p. 210.

⁸⁵ EIIP 59sc., pp. 242-3.

⁸⁶ EIV, Prefacio, p. 263.

⁸⁷ EIVP 4, pp. 272-3.

⁸⁸ EVP 29sc, pp.379-80.

⁸⁹ EIIP 40sc2, p. 157.

⁹⁰ EVP 6sc, p. 362.

⁹¹ Aunque Spinoza se muestra crítico de los estoicos en importantes aspectos; véase *Ética V*, Prefacio.

⁹² E V, Apéndice, p. 349.

⁹³ Véase Maimónides, *Guía de Perplejos*, III, Madrid, Trotta, 1994.

⁹⁴ EIVP 66, 67, pp. 330-31.

⁹⁵ EVP 38, p.386.

⁹⁶ EIVP 34-35, pp. 295-7.

⁹⁷ EIVP 37sc2, p. 305.

⁹⁸ En la carta 2, pp. 80-1. Incluso en esta carta, Spinoza declara que «no es necesario que exponga todo esto más claramente», refiriéndose

a las implicaciones de su concepción de sustancia para la naturaleza de Dios.

⁹⁹ C, 238.

¹⁰⁰ C, 233.

10. HOMO POLITICUS

¹ C, 240.

² Meinsma piensa que, de hecho, fue Johannes Muntendam el que ocupó el puesto; véase *Spinoza y su círculo*, 306, n.6.

³ Ésta es, al menos, la sugerencia de Meinsma; ibid, 284.

⁴ El documento se encuentra en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*.

⁵ Véase C, 285.

⁶ C, 286.

⁷ C, 287.

⁸ Véase Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 228. El texto del diario de Stolle dice «Ob er [Spinoza] ein Atheus sey, könne er nicht sagen». But Klever insiste en que esto es, en realidad, una versión más débil de la respuesta original de De Volder, que es más claramente negativa; véase «Burchard de Volder», 195.

⁹ C, 226.

¹⁰ C, 231.

¹¹ Para Mignini es bastante plausible la afirmación de que Spinoza era el autor del tratado mencionado por Paets; véase «Données et problèmes», 13-14.

¹² C, 232.

¹³ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 200-1.

¹⁴ La historia de la vida de Zevi y del movimiento del que éste fue el centro ha sido fascinante y exhaustivamente narrada por Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*.

¹⁵ Ibid., 125.

¹⁶ Ibid., 119-22.

¹⁷ Ibid., 199ss.

¹⁸ Ibid., 519.

¹⁹ Ibid., 521.

²⁰ Ibid., 529-30.

²¹ Ibid., 523.

²² Ibid., 520.

²³ Ibid.

²⁴ Méchoulan, *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, 122.

²⁵ C, 243-4.

²⁶ La biografía canónica de De Witt es la de Herbert Rowen: *John de Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672*; véase también su obra *John de Witt: Statesman of the «True Freedom»*.

²⁷ Israel, *The Dutch Republic*, 788; Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, 76-80.

²⁸ Entrada en el diario de Gronovius, un investigador de la Universidad de Leiden; véase Klever, «A New Document».

²⁹ Rowen, *John de Witt: Statesman of the «True Freedom»*, 58-9.

³⁰ Ibíd., 97.

³¹ Ibíd., 131.

³² Israel, *The Dutch Republic*, 759-60.

³³ Véase Blom, «Spinoza en De La Court».

³⁴ C, 240.

³⁵ Véase la entrada 142 en el catálogo de Offenberg, *Spinoza*, 60.

³⁶ Freudenthal y Gebhardt creen que había una estrecha relación entre ambos. Japikse, por otra parte, recomienda cautela ante la falta de evidencia concreta; véase «*Spinoza en de Witt*».

³⁷ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 15-16.

³⁸ Es posible que cuando editaron su correspondencia en 1677, los amigos de Spinoza destruyeran las cartas en las que se mencionaba al entonces caído y desacreditado Primer Ministro.

³⁹ El estudio del manuscrito ha mostrado que muy probablemente el pasaje que habla de la pensión no es de Lucas; véase Offenberg, *Spinoza*, 60. Por otra parte, una cosa es aceptar dinero como ayuda de un amigo, especialmente en el siglo XVII, cuando aún no estaban plenamente desarrollados los derechos de autor, y otra muy distinta aceptar el pago de una pensión por un libro que uno ha escrito. Pero tal vez la resistencia de Spinoza a aceptar la caridad de sus amigos no sea razón suficiente para admitir una resistencia similar en el caso de la merecida pensión de un autor.

⁴⁰ Véase la carta de Hudde a Huygens del 5 de abril de 1665, en Huygens, *Oeuvres complètes*, 5:305-11; para el interés de Spinoza por el cálculo de probabilidades, véase su carta a Van der Meer, en octubre de 1666, carta 38. Algunos han sostenido que el tratado *Reeckening van Kanssen* (Sobre el cálculo de probabilidades), publicado conjuntamente con una obra llamada «El cálculo algebraico del arco iris» en 1687, fue escrito por Spinoza. Esta afirmación ha sido discutida; véase, por ejemplo, De Vet, «Was Spinoza de Auteur van Stelkonstige Reeckening van den Regenboog en Reeckening van Kanssen?». No hay la menor evidencia para esta atribución, y el tratado no es ni

siquiera mencionado por ninguno de sus primeros biógrafos, todos los cuales toman *nota* al menos de un tratado sobre el arco iris.

⁴¹ Oldenburg a Seth Ward, 15 de julio de 1667, *The Correspondence of Henry Oldenburg* 3:448.

⁴² Oldenburg a Lord Arlington, 20 de julio de 1667, en ibíd., 450.

⁴³ Petición de Oldenburg a Carlos II, en ibíd., 452-3. La petición no fue presentada nunca al rey por su secretario de Estado.

⁴⁴ 12 de septiembre de 1667, en ibíd., 473-4.

⁴⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 18.

⁴⁶ Ibid., 62.

⁴⁷ Lucas, en ibíd., 18.

⁴⁸ Según Stolle, la cantidad final fue de 250 guilders; véase Freudenthal, 225.

⁴⁹ Véase Van der Tang, «Spinoza en Schiedam».

⁵⁰ Véase, por ejemplo, el informe de Leibniz de que Spinoza estaba mantenido por Jellesz; Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 201.

⁵¹ Ibid., 16.

⁵² Ibid., 59: «In zyn kleeding was by slegt en borgerlijk....». Lucas, por otra parte, insiste en que Spinoza vestía pulcramente.

⁵³ Esto concuerda con Lucas; ibíd., 20.

⁵⁴ TRE, 76.

⁵⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 31, n. 1.

⁵⁶ Colerus, en ibíd., 58.

⁵⁷ Ibid., 61.

⁵⁸ TRE, p. 79.

⁵⁹ C, 263.

⁶⁰ Véase Klever, «The Helvetius Affair, or Spinoza and the Philosopher's Stone».

⁶¹ Colerus, en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 83; Lucas, ibíd., 25; Jellesz., prefacio a los *Nagelate Schriften*, en Akkerman, «The Preface to Spinoza's Posthumous Works», 219; Kortholt, en Freudenthal, 83.

⁶² El tratado está reeditado, en traducción francesa, en *Cahiers Spinoza* 5 (1984-5): 40-51.

⁶³ Véase, por ejemplo, Gabbey, «Spinoza's Natural Science and Methodology», 152-4; y De Vet, «Was Spinoza de Auteur van Stel-konstige Reeckening van den Regenborg en Reeckening van Kans-sen?»

⁶⁴ *Meteorology*, Discurso 8.

⁶⁵ Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 340.

⁶⁶ Jongeneelen, «La Philosophie politique d' Adrien Koerbagh», 248.

⁶⁷ Ibíd., 249-50.

⁶⁸ Vandenbossche, *Adriaan Koerbagh en Spinoza*, 9-10.

⁶⁹ Jongeneelen, «An Unknown Pamphlet of Adriaan Koerbagh».

⁷⁰ Jongeneelen demuestra la importancia de las lecturas de Koerbagh del *Leviatán* de Hobbes.

⁷¹ Para las opiniones de los hermanos Koerbagh y la historia de los sucesos que llevaron a su juicio y al encarcelamiento de Adriaan, véanse Jongeneelen, «La Philosophie politique d'Adriaen Koerbagh»; Vandenbossche, *Adriaan Koerbagh en Spinoza*, y sobre todo Meinsma, *Spinoza et son cercle*, caps. 9 y 10.

⁷² Israel, *The Dutch Republic*, 787-9.

⁷³ Un amplio extracto de los interrogatorios de Koerbagh está reimpresso en Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 365-6.

⁷⁴ Ibíd., 366.

⁷⁵ Ibíd., 369.

⁷⁶ Ibíd., 368.

⁷⁷ Ibíd., 376.

⁷⁸ C, 231.

⁷⁹ TTP, 88.

⁸⁰ TTP, 111.

⁸¹ TTP, 106.

⁸² Véase Curley, «Notes on a Neglected Masterpiece (II): The Theological-Political Treatise as a Prolegomenon to the Ethics».

⁸³ TTP, Prefacio, p. 40.

⁸⁴ TTP, 235.

⁸⁵ TTP, 75-6.

⁸⁶ TTP, 100.

⁸⁷ TTP, 126-7.

⁸⁸ TTP, 135-6.

⁸⁹ Aunque habría que observar que las opiniones de Lodewijk Meyer sobre las Escrituras eran prácticamente tan radicales como las de Spinoza, y que su obra fue atacada con la misma vehemencia tanto por las autoridades eclesiásticas como por las seculares, y a menudo en la misma proclama.

⁹⁰ TTP, 198.

⁹¹ Véase *Leviatán*, Libro 111, cap. 33. Para el trasfondo histórico y filosófico de la erudición de Spinoza sobre la Biblia, véanse los tres artículos de Richard Popkin: «Spinoza and Samuel Fisher», «Some New Light on Spinoza's Science of Bible Study», y «Spinoza and Bible Scholarship».

⁹² TTP, 156.

⁹³ Spinoza adoptó también la metodología cartesiana delineada por Lodewijk Meyer en su obra *Philosophy, Interpreter of Holy Scripture*.

⁹⁴ Véase Maimónides, *Guía de perplejos*, 11.25.

⁹⁵ TTP, 159.

⁹⁶ TTP, 160.

⁹⁷ TTP, 178-9.

⁹⁸ TTP, 246.

⁹⁹ TTP, 129.

¹⁰⁰ TTP, 258-9.

¹⁰¹ TTP, 259-60.

¹⁰² Es posible –aunque quizá no se trate más que de una pura especulación– que una buena parte del material político de la *Ética* fuera incorporado aquí cuando el TTP estaba ya terminado, aunque la carta de Paets de 1661 relativa a un «tratado teológico-político» sugiere que las ideas de esta obra estaban ya entonces en la mente de Spinoza.

¹⁰³ TTP, 277.

¹⁰⁴ *Leviatán*, I.13.ix.

¹⁰⁵ TTP, 282.

¹⁰⁶ En el año 1585, tras la muerte de Guillermo y a falta de una figura que dirigiese la revolución contra España, las Provincias Unidas del Norte volvieron sus ojos a Inglaterra y se pusieron en manos del conde de Leicester, quien detentó el cargo de «gobernador general» durante dos años.

¹⁰⁷ TTP, 328.

¹⁰⁸ TTP, 324.

¹⁰⁹ TTP, 335,

¹¹⁰ TTP, 346.

¹¹¹ TTP, 350.

¹¹² TTP, 354.

¹¹³ TTP, 353.

¹¹⁴ Oldenbarneveldt no hizo más que mantener la plataforma de los «Oponentes» que había sido construida por los Arminianos en 1610; véase Israel, *The Dutch Republic*, 424-5.

¹¹⁵ Véase Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 194.

¹¹⁶ Meinsma es más cauto que Lucas, pero aun así encuentra bastante verosímil que ambos tuvieran una relación personal; véase *Spinoza et son cercle*, 406-7.

11. CALMA Y TEMPESTAD EN LA HAYA

¹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 57.

² Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 400.

³ Véase Monnikhoff, en Freudenthal, 107.

⁴ Véase el inventario realizado a su muerte en Freudenthal, 164.

⁵ Ibíd., 58-9.

⁶ Ibíd., 60-1.

⁷ Ibíd., 61.

⁸ Incluido Bayle; véase ibíd., 31-2.

⁹ TTP, 56.

¹⁰ TTP, 131.

¹¹ TTP, 112.

¹² C, 384.

¹³ C, 404.

¹⁴ C, 393.

¹⁵ C, 388.

¹⁶ Tomado del informe de Stouppé; véase Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 195.

¹⁷ Para el documento y la información sobre los individuos conectados con ella, véanse Petry y Van Suchtelen, «*Spinoza and the Military: A Newly Discovered Document*».

¹⁸ Para una historia de la sociedad y un informe de los temas discutidos, véase Van Suchtelen, «*Nil Volentibus Arduum: Les Amis de Spinoza au travail*».

¹⁹ Ibíd., 397-8.

²⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 74.

²¹ Ibíd., 75.

²² Para las primeras críticas holandesas de Spinoza véase Van Bunge, «On the Early Reception of the *Tractatus Theologico-Politicus*». Sobre Bredenburg, véase Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*, cap. 4. Véase también Siebrand, *Spinoza and the Netherlanders*.

²³ Aubrey, *Brief Lives*, 1, p. 357.

²⁴ El consistorio de Utrecht se reunió el 8 de abril; el de Leiden, el 9 de mayo; y el de Haarlem, el 27 de mayo.

²⁵ Para un estudio de las dificultades planteadas por las autoridades municipales a la publicación y distribución del *Tratado* antes de 1674, en el cual se rectifica el tradicional rumor de que la obra circulaba libremente y sin intervención alguna de los poderes municipales y locales no religiosos, véase Israel, «The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)».

²⁶ Los documentos, completos o en parte, de todas estas acciones

contra Spinoza aparecen en Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 121-89.

²⁷ No es seguro que fuera Rieuwertsz el que iniciara la traducción, aunque ésta parece ser la hipótesis más probable.

²⁸ C, 292.

²⁹ C, 109.

³⁰ C, 310.

³¹ Véase la entrada 67/41 en el catálogo de los libros de Spinoza, Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 161.

³² C, 294-5.

³³ Véase la carta de Leibniz del 5 de mayo de 1671 a Graevius; Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, I.1, 148.

³⁴ C, 299.

³⁵ Aunque no se ha conservado ninguna de las cartas intercambiadas entre ellos, la carta de Schuller (C, 382-3) indica claramente que existió ese intercambio filosófico.

³⁶ Tschirnhaus obtuvo al menos una presentación epistolar a Spinoza a través de Schuller, quien escribe a Spinoza sobre «su amigo» en octubre de 1674 (C, 382-3). Pero en enero de 1675, Tschirnhaus y Spinoza habían tenido ya al menos una conversación cara a cara sobre temas filosóficos (véase C, carta 59), y Spinoza debió quedar lo suficientemente impresionado por el joven como para permitirle poseer una copia de la *Ética*.

³⁷ C, 382-3.

³⁸ Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, 1:64.

³⁹ Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* I.1, 148.

⁴⁰ Ibíd., 142.

⁴¹ C, 386.

⁴² Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 201.

⁴³ *Essais de Théodicée*, *Philosophische Schriften*, 6:217. Para estudios sobre Leibniz y Spinoza, véase Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, y el número especial de *Studia Spinoziana* dedicado a este tema (vol. 6, 1990).

⁴⁴ Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro IV, ap. 16, sec. 4, pp. 561-2.

⁴⁵ Mi exposición del comienzo de la guerra con Francia y de los sucesos que desembocaron en la muerte de los hermanos De Witt se apoya masivamente en el relato de Jonathan Israel en *The Dutch Republic*, 776-806, y en Rowen, *John de Witt*, cap. 12.

⁴⁶ Rowen, *John de Witt: Statesman of the True Freedom*, 216.

⁴⁷ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 201.

⁴⁸ Ibíd., 194.

⁴⁹ Para una versión magistral de las controversias entre Voetianos

y Coccoeianos, véase Israel, *The Dutch Republic*, 660-9; 889-99. Véase también el material recogido en Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*.

⁵⁰ Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, 215-16.

⁵¹ Véase Israel, *The Dutch Republic*, 916-19.

⁵² C, 377.

⁵³ Véase Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, 196-99.

⁵⁴ C, 317-8.

⁵⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 219.

⁵⁶ Véase Mayer, «*Spinoza's Berufung an die Hochschule zu Heidelberg*», 30.

⁵⁷ Véase entrada 71/45 en el catálogo de los libros de Spinoza, Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 162.

⁵⁸ C, 300-1.

⁵⁹ Ésta es al menos la conjetura de Mayer; véase «*Spinoza's Berufung an die Hochschule zu Heidelberg*», 38. Mayer sospecha que el Elector no le dio nunca instrucciones de que Spinoza no debería «dogmatizar», y que este relato podría ser simplemente el resumen que ofreció Chevreau del contenido de la carta de Fabricius, más que las instrucciones concretas del Elector a Fabricius.

⁶⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 219.

⁶¹ La información biográfica sobre Stouppe puede encontrarse en Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 420-2; y Popkin, «The First Published Reaction to Spinoza's Tractatus», 6-7.

⁶² Stouppe, *La religion des hollandais*, 66.

⁶³ TTP, 127.

⁶⁴ Stouppe, *La Religion des hollandais*, 106.

⁶⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 200.

⁶⁶ Ésta es la sugerencia de Popkin; véase «The First Published Discussion of a Central Theme in Spinoza's Tractatus», 103. Colerus afirma que Stouppe y Spinoza intercambiaron cartas en algún momento (aunque, si alguna vez existieron, esas cartas han desaparecido); véase Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 64.

⁶⁷ Meinsma, *Spinoza et son cercle*, 420.

⁶⁸ Entre los miembros del círculo de Condé en Francia se encontraba Balthazar Orobio de Castro, más tarde Isaac Orobio de Castro y principal crítico de Spinoza de la comunidad judeo-portuguesa de Amsterdam; véase Kaplan, *From Christianity to Judaism*, 103-4.

⁶⁹ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 64.

⁷⁰ Lucas, en ibíd., 16.

⁷¹ C, 379.

⁷² Véase Gustave Cohen, «Le Sèjour de Saint-Evremond en Hollande (1665-1670)», 70-1.

⁷³ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 34-5.

⁷⁴ Véase Popkin, «The First Published Reaction to Spinoza's Tractatus», 11.

⁷⁵ Entre los investigadores recientes, Popkin es el que más firmemente sostiene que Spinoza se entrevistó realmente con Condé; véase «Serendipity at the Clark: Spinoza and the Prince of Condé».

⁷⁶ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 64-5.

⁷⁷ Ibíd., 65.

12. «UN HOMBRE LIBRE EN NADA PIENSA MENOS QUE EN LA MUERTE»

¹ Véase la respuesta de Spinoza a esta carta en 2 de junio de 1674. C, 308.

² Véase Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, 156-7.

³ C, 305.

⁴ Éste no fue el primer decreto provincial en Holanda contra la obra, como hemos visto en el capítulo 11. De hecho, la provincia de Utrecht pudo haber prohibido ya también el libro; véase Israel, «The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1978)», 9.

⁵ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 139-40.

⁶ C, 109.

⁷ C, 379. La observación está dirigida a Van Velthuysen, uno de sus críticos, pero con quien estaba ahora en relaciones cordiales.

⁸ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 207.

⁹ C, 343. Tschirnhaus le había preguntado a Spinoza que cuándo podía contar con su Método para dirigir correctamente a la razón en su adquisición del conocimiento de verdades desconocidas, como también de su Tratado General de Física. «Lo primero ya lo sabía y lo segundo se desprende de los lemas añadidos a la segunda parte de la *Ética*, con los cuales se resuelven fácilmente muchas dificultades de la física» (C, 340). En la versión publicada de la *Ética*, hay una razón añadida para creer que Spinoza seguía pensando aún en reelaborar el TRE, o al menos ofrecer una versión posterior de éste. Aunque no está claro de qué período de composición de la *Ética* deriva esta parte del texto, en la discusión sobre las ideas adecuadas y de las nociones comunes en la segunda parte de la *Ética*, Spinoza declara que esta discusión la reserva para otro Tratado. Curley sugiere que con esto se estaría refiriendo Spinoza a un borrador posterior del TRE.

¹⁰ C, 378.

¹¹ C, 379.

¹² Proietti argumenta de manera persuasiva que la composición de la gramática hebrea debería ser fechada en algún momento entre 1670 y 1675; véase «Il “Satyricon” di Petronio e la datazione della “Grammatica Ebraica” Spinoziana».

¹³ TTP, pp. 157-8.

¹⁴ I/310.

¹⁵ I/300.

¹⁶ Véase Akkerman, «The Preface to Spinoza’s Posthumous Works», 252.

¹⁷ Ibíd., 253.

¹⁸ I/324.

¹⁹ Para una discusión de este aspecto del *Compendium*, véase Levy, «The Problem of Normativity in Spinoza’s Hebrew Grammar».

²⁰ Véase el *Compendium*, cap. 5.

²¹ Véase Levy, «The Problem of Normativity», 372.

²² Boxel inició su correspondencia en septiembre de 1674, C., 311.

²³ C, 318.

²⁴ C, 328-9.

²⁵ C, 337.

²⁶ Thomasius, *Freymüthige Lustige und Ernsthaftie iedoch Vernunft-un Gesetz-Mässige Gedancken*, 1:780. Para un estudio sobre Tschirnhaus y Spinoza, véase Wurtz, «Un disciple hérétique de Spinoza: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus», y Vermij, «Le Spinozisme en Hollande: Le Cercle de Tschirnhaus».

²⁷ Al parecer, Oldenburg no recibió la copia que Spinoza le había enviado, pero en todo caso consiguió hacerse con una; véase C, 344.

²⁸ C, 344-5.

²⁹ C, 346.

³⁰ C, 349.

³¹ C, 384.

³² C, 387-8.

³³ C, 346.

³⁴ C, 389.

³⁵ C, 392.

³⁶ C, 404.

³⁷ C, 406.

³⁸ Véase Belinfante et al., *The Esnoga: A Monument to Portuguese-Jewish Culture*, 47.

³⁹ C, 377-8.

⁴⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza’s*, 147-8.

⁴¹ Ibíd., 200.

⁴² C, 354.

⁴³ Para los detalles, véase *Apologie pour les Catholiques*, II.25, en *Oeuvres*, 25:861-4.

⁴⁴ Ibíd., 862.

⁴⁵ C, 395.

⁴⁶ En el mismo mes en que Albert Burgh escribió su carta a Spinoza, Nicholas Steno, un conocido científico danés bastante más maduro que Burgh y amigo también de Spinoza desde sus tiempos en Leiden, le escribió desde Florencia con el mismo objetivo. Steno se había convertido al catolicismo en 1667. De hecho, él y Burgh debieron planear juntos la conversión de su común amigo, aunque no hay ninguna evidencia que confirme esta suposición. Pero el tono de Steno es mucho más discreto, razonable y respetuoso; no hay en él nada de la rudeza de la carta de Burgh. Steno contrasta la esterilidad de la filosofía de Spinoza –de la cual parece tener un buen conocimiento si se la compara con la felicidad eterna prometida por la adhesión a la Iglesia. Es posible, sin embargo, que Spinoza no recibiera nunca esta carta (67.^a de la *Correspondencia*). Klever sostiene que la fecha correcta de esta carta es 1671, no 1675; véase «*Steno's Statements on Spinoza and Spinozism*».

⁴⁷ Para los comentarios de Leibniz a Oldenburg de las cartas de Spinoza, véase Leibniz, *Philosophische Schriften*, 1:123-30. Leibniz leyó también y comentó la carta de Spinoza a Meyer de abril de 1663, que Schuller le mostró cuando Leibniz se encontraba en Amsterdam; *Philosophische Schriften*, 1:130-8.

⁴⁸ Friedmann, sin embargo, no cree que Leibniz conociera el texto de la *Ética* cuando estuvo en Holanda; véase *Leibniz et Spinoza*. 83.

⁴⁹ Véanse las observaciones de Leibniz en su *Theodicy*, III.376, y la «*Réfutation inédit de Spinoza*».

⁵⁰ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 206. Las proposiciones que según Leibniz necesitaban una demostración están indicadas en un ensayo de noviembre de 1676 en los *Philosophische Schriften*, VII, 262.

⁵¹ Leibniz, *Philosophische Schriften*, VII.261-2.

⁵² Akkerman, «The Preface to Spinoza's Posthumous Works», 249.

⁵³ TP, 82.

⁵⁴ TP, 80-1.

⁵⁵ TP, 141.

⁵⁶ TP, 142-5.

⁵⁷ TP, 141.

⁵⁸ Véase Israel, *The Dutch Republic*, 814-18.

⁵⁹ TP, 202-3.

⁶⁰ TP, 209.

⁶¹ TP, 218.

⁶² TP, 223.

⁶³ Para una racionalización y defensa de la postura de Spinoza sobre la exclusión de las mujeres de la completa ciudadanía, véase Matheron, «*Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*».

⁶⁴ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 94.

⁶⁵ TP, 331.

⁶⁶ Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 202.

⁶⁷ Ibid., 76.

⁶⁸ Ibid., 95-6.

⁶⁹ Sobre la presencia de Schuller en el momento de la muerte de Spinoza, y de su papel en la preparación de la publicación de sus manuscritos, véase Steenbakkers, *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print*, 50-63.

⁷⁰ La explicación menos deshonrosa de la desaparición de las pertenencias de Spinoza' fue ofrecida por vez primera por Monnikhoff; véase Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 108.

⁷¹ Se había realizado un inventario de los bienes de Spinoza el día de su muerte; para los detalles de ambos inventarios, véase ibid. 154-6 y 158-65.71.

⁷² Ibid. 165-7.

⁷³ Vaz Dias y Van der Tak, *Spinoza Merchant and Autodidact*, 171.

⁷⁴ Como afirma Kortholt; véase Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, 27.

⁷⁵ Según Colerus; Freudenthal, 98.

⁷⁶ Freudenthal, 103.

⁷⁷ Rieuwertsz, Jellesz, Meyer, Bouwmeester, Schuller, Pieter van Gent y Glazemaker participaron todos en el proyecto.

⁷⁸ La gramática hebrea apareció solo en edición latina, y sus amigos seleccionaron únicamente las cartas que tenían interés filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

- AITZEMA, Lieuwe van: *Herstelde Leeuw, of Discours over't gepasseerde in de Vereenigde Nederlanden in't jaer 1650 ende 1651*, La Haya, 1652.
- AKKERMANN, Fokke: «Spinoza's Tekort aan Woorden», en *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 36 (1977).
- «Studies in the Posthumous Works of Spinoza», tesis doct., Universidad de Groningen, 1980.
- AKKERMANN, Fokke y H. G. HUBBELING: «The Preface to Spinoza's Posthumous Works (1677) y de su autor Jarig Jellesz (c. 1619/20-1683)», *LIAS*, 6 (1979): 103-73.
- AKKERMANN, Fokke, et al.: *Spinoza: Korte Geschriften*, Amsterdam: Wereld-bibliotheek, 1982.
- ALBIAC, Gabriel: *La Sinagoga vacía*, Madrid, Hiperión, 1987.
- ALLISON, Henry E.: *Benedict de Spinoza: An Introduction*, New Haven, CT, Yale University Press, 1987.
- ALQUIE, Ferdinand: *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, Presses Univ. de France, 1981.
- ALTMANN, Alexander: «Eternality of Punishment: A Theological Controversy Within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 40 (1972): 1-88.
- D'ANCONA, J.: *Delmedigo, Menasseh ben Israel en Spinoza*, Amsterdam, 1940.
- «Komst der Marranen in Noord-Nederland: De Portugese Gemeenten te Amsterdam tot de Vereniging», en Brugmans y Frank, eds.: *Geschiedenis der Joden in Nederland*, Amsterdam, 1940.
- ARNAULD, Antoine: *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, 43 vols., Bruselas, Sigismond d'Arnay, 1775-83.
- AUBREY, John: *Brief Lives*, ed. Andrew Clark. Oxford, Clarendon Press, 1898.

Spinoza

- AUFFRET-FERZLI: «L'Hypothese d'une rédaction échelonnée du *Tractatus de Intellectus Emendatione de Spinoza*», *Studia Spinozana*, 8 (1992): 281-94.
- BAER, Yitzhak: *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1966.
- BARBONE, Steven, Lee RICE y Jacob ADLER: «Introduction», en *Spinoza: The Letters*, trad. Samuel Shirley, Indianápolis, Hackett Publishing, 1995.
- BARON, S. W.: *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 15, Nueva York, Columbia University Press, 1952.
- BATTISTI, G. Saccara del Buffa: «La dimostrazione dell'esistenza di Dio», en F. Mignini, ed.: *Dio, l'uomo, la libertà: Studi sul Breve trattato di Spinoza*, L'Aquila, Japadre, 1900.
- BEDJAI, Marc: «Métaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre du docteur Franciscus van den Enden (1602-1674): Contribution à l'étude des sources des écrits de B. de Spinoza», tesis doct., Universidad de Leiden, 1990.
- BELINFANTE, Judith C. E., et al.: *The Esnoga: A Monument to Portuguese-Jewish Culture*, Amsterdam, D'Arts, 1991.
- BLOM, H. W.: «Spinoza en De La Court», *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 42 (1981).
- BLOM, H. W. y M. KERKHOVEN: «A Letter concerning an Early Draft of Spinoza's Treatise on Religion and Politics?», *Studia Spinozana*, I (1985): 371-7.
- BLOOM, Herbert: *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Williamsport, PA, 1937.
- BODIAN, Miriam: «Amsterdam, Venice, and the Marrano Diaspora in the Seventeenth Century», *Dutch Jewish History*, 2 (1989): 47-66.
- BONGER, H.: «Spinoza en Coornhert», *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 57 (1989).
- BORDOLI, Roberto: *Ragione e scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla «Philosophia s. Scripturae Interpres» di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, Milán, Franco Angeli, 1997.
- BOUILLIER, Francisque: *Histoire de la philosophie Cartésienne*, 2 vols., París, 1868.
- BROWNE, Lewis: *Blessed Spinoza*, Nueva York, Macmillan, 1932.
- BRUGMANS, H. y A. FRANK: *Geschiedenis der Joden, en Nederland*, Amsterdam, 1940.
- BRYKMAN, Geneviève: *La Judéité de Spinoza*, París, J. Vrin, 1972.
- COHEN, Gustave: «Le Séjour de Saint-Evremond en Hollande (1665-1670)», *Revue de littérature comparée*, 6 (1926): 28-78.
- COHEN, Robert: «Memoria para los siglos futuros: Myth and Memory on

- the Beginnings of the Amsterdam Sephardi Community», *Jewish History*, 2 (1987): 67-72.
- COPPIER, André-Charles: «Rembrandt et Spinoza», *Revue des deux mondes*, 31 (1916): 160-91.
- CURLEY, E. M.: *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988.
- «Notes on a Neglected Masterpiece II: The Theological-Political Treatise as a Prolegomenon to the *Ethics*», en J. A. Cover y M. Kulstad, *Central Themes*, en *Early Modern Philosophy*, Indianápolis, Hackett, 1990.
 - *Spinoza's Metaphysics: An Essay*, en *Interpretation*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1969.
 - «Une Nouvelle Traduction anglaise des oeuvres de Spinoza», en *Spinoza entre lumières et romantisme*, Paris, Les Cahiers de Fontenay-aux-Roses, 1985.
- DA COSTA, Uriel: *Examination of the Pharisaic Traditions*, trad. H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, Leiden, E. J. Brill, 1993.
- DE BARRIOS, Miguel [Daniel Levi]: *Triumpho del gobierno popular*, Amsterdam, ca. 1683-4.
- DE DEUGD, Cornelius, ed.: *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam, North Holland Publishing Co., 1984.
- DE DIJN, Herman: «Was Van Den Enden Het Meesterbrein Achter Spinoza?», *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, I (1994): 71-9.
- DESCARTES, René: *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, 11 vols., París, J. Vrin, 1964-75.
- DE VET, J. J. V. M.: «Spinoza's Authorship of "Stelkonstige Reeckening Van Den Regenboog" and of "Reeckening Van Kanssen" Once More Doubtful», *Studia Spinozana*, 2 (1986): 267-309.
- «Was Spinoza de Auteur van Stelkonstige Reeckening van den Regenborg en Reckening van Kanssen?», *Tijdschrift voor Filosofie*, 45 (1983): 602-39.
- DUNIN-BORKOWSKI, Stanislaus von: *Der Junge de Spinoza*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1910.
- *Spinoza*, 4 vols., Münster, Aschendorff, 1933.
- EMMANUEL, Isaac S.: *Precious Stones of the Jews of Curaçao. Curaçao Jewry 1656-1957*, Nueva York, Bock, 1957.
- FEUER, Lewis Samuel: *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1958.
- FRANCÈS, Madeleine: *Spinoza dans les pays Néerlandais da la seconde moitié du XVII^e siècle*, París, 1937.
- FREUDENTHAL, J.: *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften*, Ur-

- kunden und Nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Verlag Von Veit, 1899.
- FREUDENTHAL, J.: *Spinoza: Sein Leben und Seine Lehre*, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1904.
- FRIEDMANN, Georges: *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1962.
- FUKS-MANSFIELD, R. G.: *De Sefardim in Amsterdam tot 1795*, Hilversum, Historische Vereniging Holland, 1989.
- GABBEY, Alan: «Spinoza's Natural Science and Methodology», en *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- GANS, Mozes H.: *Memorboek: History of Dutch Jewry from the Renaissance to 1940*, trad. Arnold J. Pomerans, Baarn, Bosch & Keuning, 1971.
- GEBHARDT, Carl: «Juan de Prado», *Chronicon Spinozanum*, 3 (1923): 219-91.
- «Rembrandt und Spinoza», *Chronicon Spinozanum*, 4 (1924-6): 160-83, ed., *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam, Curis Societatis Spinozanae, 1922.
- GERBER, Jane: *The Jews of Spain*, Nueva York, Free Press, 1992.
- GEYL, Pieter: *The Netherlands in the Seventeenth Century*, 2 vols., Londres, Williams and Norgate, 1961.
- HALEVI, Uri ben Aaron: *Narraçao da vindra dos Judeos espanhoes a Amsterdam*, Amsterdam, 1715.
- HESSING, Siegfried: *Speculum Spinozanum 1677-1977*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- HOBBES, Thomas: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989.
- HUBBELING, H. G.: *Spinoza*, Baarn, het Wereldvenster, 1978.
- «Spinoza's Life: A Synopsis of the Sources and Some Documents», *Giornale critico della filosofia italiana*, 8 (1977): 390-409.
- HUNTER, Graeme, ed.: *Spinoza: The Enduring Questions*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- HUUSSEN, Arend H. Jr.: «The Legal Position of Sephardi Jews in Holland, circa 1600», en *Dutch Jewish History*, vol. 3, Assen, Van Gorcum, 1993.
- HYUGENS, Christiaan: *Oeuvres complètes*, 22 vols., La Haya, Martinus Nijhoff, 1893.
- ISRAEL, Jonathan: «The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)», en W. van Bunge y W. Klever, eds.: *Disguised and Overt Spinozism around 1670*, Leiden, Brill, 1996.
- «The Changing Role of the Dutch Sephardim in International Trade, 1595-1715», *Dutch Jewish History*, 1 (1984): 31-51.
- *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

- ISRAEL, Jonathan: «Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics, and the Struggle for Brazil (1640-1654)», en David Katz y Jonathan Israel, eds.: *Sceptics, Millenarians, and Jews*, 76-97, Leiden, E. J. Brill, 1990.
- «The Economic Contribution of Dutch Sephardic Jewry to Holland's Golden Age, 1595-1713», *Tijdschrift Voor Geschiedenis*, 96 (1983): 505-35.
 - *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
 - «Sephardic Immigration into the Dutch Republic», *Studia Rosenthaliana*, 23 (1989): 45-53.
 - «Spain and the Dutch Sephardim, 1609-1660», *Studia Rosenthaliana*, 12 (1978): 1-61.
- JAPISKE, N.: «Spinoza en de Witt», *Bijdragen Vaderlandse Geschiedenis*, 6 (1927).
- JOACHIM, H. H.: *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, Oxford, Clarendon Press, 1901.
- JONGENEELLEN, Gerrit: «An Unknown Pamphlet of Adriaan Koerbagh», *Studia Spinozana*, 3 (1987): 405-15.
- «La Philosophie politique d'Adriaen Koerbagh», *Cahiers Spinoza*, 6 (1991): 247-67.
- KAPLAN, Yosef: *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- «"Karaites" in Early Eighteenth-Century Amsterdam», en David S. Katz y Jonathan Israel, eds.: *Sceptics, Millenarians, and Jews*, 196-236, Leiden, E. J. Brill, 1990.
 - «The Portuguese Community in Seventeenth Century Amsterdam and the Ashkenazi World», *Dutch Jewish History*, 2 (1989): 23-45.
 - *The Portuguese Community of Amsterdam in the Seventeenth Century*, Catálogo para la Exposición conmemorativa del 300 Aniversario de la Inauguración de la Sinagoga portuguesa en Amsterdam. Jerusalén, Jewish National and University Library, 1975. Biblioteca Judía Nacional Universitaria, 1975.
 - «The Portuguese Jews in Amsterdam: From Forced Conversion to a Return to Judaism», *Studia Rosenthaliana*, 15 (1981): 37-51.
 - «The Social Functions of the *Herem* in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century», *Dutch Jewish History*, I (1984): 111-55.
- KASHER, Asa y Shlomo BIDERMAN: «When Was Spinoza Banned?», *Studia Rosenthaliana*, 12 (1978): 108-10.
- «Why Was Spinoza Excommunicated?», en David S. Katz y Jonathan Israel, eds.: *Sceptics, Millenarians, and Jews*, 98-141. Leiden, Brill, 1990.

Spinoza

- KATZ, David: *Philosemitism and the Readmission of the Jews to England: 1603-1655*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- KATZ, David S. y Jonathan ISRAEL, eds.: *Sceptics. Millenarians, and Jews*, Leiden, E. J. Brill, 1990.
- KATZ, Jacob: *Tradition and Crisis*, Nueva York, Nueva York University Press, 1993.
- KAYSER, Rudolf: *Spinoza: Portrait of a Spiritual Hero*, Nueva York, The Philosophical Library, 1946.
- KAYSERLING, M.: «Un Conflit dans la communauté hispano-portugaise d'Amsterdam: Ses conséquences», *Revue des Études juives*, 43 (1901): 275-6.
- KEESING, Elisabeth: «Les Frères Huygens et Spinoza», *Cahiers Spinoza*, 5 (1984-5): 109-28.
- KERCKRINCK, Theodore: *Opera Anatomica Continentia Spicilegium Anatomicum*, Leiden, Bouteleyn, 1670.
- KISTEMAKER, Renée y Tirtsah LEVIE, eds.: *Exodo: Portugezen in Amsterdam, 1600-1680*, Amsterdam, Amsterdams Historisch Museum, 1987.
- KLEVER, W. N. A.: «Burchard de Volder (1643-1709), A Crypto-Spinozist on a Leiden Cathedra», *LIAS*, 15 (1988): 191-241.
- «The Helvetius Affair, or Spinoza and the Philosopher's Stone: A Document on the Background of Letter 40», *Studia Spinozana*, 3 (1987): 439-50.
- «Insignis Opticus: Spinoza in de Geschiedenis van de Optica», *De Zeventiende Eeuw*, 6 (1990): 47-63.
- «A New Document on De Witt's Attitude to Spinoza», *Studia Spinozana*, 9 (1993): 379-88.
- «A New Source of Spinozism: Franciscus Van den Enden», *Journal of the History of Philosophy*, 29 (1991): 613-31.
- «Omrent Spinoza», discurso en la Universidad Erasmo, Rotterdam, 15 de noviembre de 1995.
- «Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary en 1661 y 1662», *Studia Spinozana*, 5 (1989): 311-25.
- «Spinoza's Fame in 1667», *Studia Spinozana*, 5 (1989): 359-63.
- «Spinoza's Life and Works», *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. Don Garrett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- «Steno's Statements on Spinoza and Spinozism», *Studia Spinozana*, 6 (1990): 303-13.
- KOEN, E. M.: «Waar en voor wie werd de synagoge van 1612 gebouwd?», *Amstelodamum* (1970): 209-12.
- KOENEN, H. J.: *Geschiedenis der Joden in Nederland*, Utrecht, 1843.
- KOLAKOWSKI, Leszek: *Cristianos sin iglesia*, Madrid, Taurus, 1983. La-

- grée, Jacqueline: «Louis Meyer et la *Philosophia S. Scripturae Interpres*», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 71 (1987): 31-43.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Die Philosophischen Schriften van Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Weidmann, 1875-90. Reimpresión en Hildesheim, Georg Olms, 1978.
- *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, multiple vols. en 7 series, Darmstadt/Leipzig/Berlin, Akademie Verlag, 1923.
- LEROY, Béatrice: *Les Juifs dans l'Espagne chrétienne avant 1492*, Paris, Albin Michel, 1993.
- LEVIE, Tirtsah y Henk ZANTKUYL: *Wonen in Amsterdam in de 17de en 18de Eeuw*, Amsterdam, Amsterdam Historisch Museum, 1980.
- LEVIN, Dan: *Spinoza: The Young Thinker Who Destroyed the Past*, Nueva York, Weybright and Talley, 1970.
- LEVINE, Ruth E. y Susan W. MORGENSTEIN, eds.: *The Jews in the Age of Rembrandt*, Rockville, MD, The Judaic Museum of the Jewish Community Center of Greater Washington, 1981-2.
- LEVY, Ze'ev: «The Problem of Normativity in Spinoza's Hebrew Grammar», *Studia Spinozana*, 3 (1987): 351-90.
- «Sur quelques influences juives dans le développement philosophique du jeune Spinoza», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 71 (1987): 67-75.
- MAIMÓNIDES: *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 1994.
- MARCUS, Jacob: *The Jew in the Medieval World*, Cincinnati, The Union of American Hebrew Congregations, 1938.
- MARX, Alexander: *Studies in Jewish Learning and Booklore*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1944.
- MATHERON, Alexandre: «Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2 (1977): 181-200.
- MAYER, M.: «Spinoza's Berufung an die Hochschule zu Heidelberg», *Chronicon Spinozanum*, 3 (1923): 20-44.
- MÉCHOULAN, Henri: *Amsterdam au temps de Spinoza: Argent et liberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, Albin Michel, 1991.
- «Le Herem à Amsterdam et l'excommunication de Spinoza», *Cahiers Spinoza*, 3 (1980): 117-34.
- «Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme», *Revue des études juives*, 135 (1976): 51-65.
- «A propos de la visite de Frédéric-Henri, prince d'Orange, a la synagogue d'Amsterdam», *LIAS*, 5 (1978): 81-6..

- MÉCHOULAN, Henri: «Quelques Remarques sur le marranisme et la rupture spinoziste», *Studia Rosenthaliana*, II (1977): 113-25.
- «Spinoza face à quelques textes d'origine marrane», *Raison présente*, 13 (1977): 13-24.
- MEIJER, Jaap, *Beeldvorming Om Baruch: «Eigentijdse» Aspecten Van de Vroege Spinoza-Biografie*, Heemstede, 1986.
- *Encyclopedie Sephardica Neerlandica*, Amsterdam, Portugees-Israelietsche Gemeente, 1949.
- *Supplementum Sefardicum Historicum*, Heemstede, 1989.
- MEININGER, Jan V. y Guido van SUCHTELEN: *Liever Met Wercken als met Woorden: De Levensreis Van Doctor Franciscus Van Den Enden*, Weesp, Heureka, 1980.
- MEINSMA, K. O.: *Spinoza et son cercle*, trad. S. Roosenberg y J.-P. Osier, Paris, J. Vrin, 1983.
- MELNICK, Ralph: *From Polemics to Apologetics. Jewish-Christian Rapprochement in 17th Century Amsterdam*, Assen, Van Gorcum, 1981.
- MENASSEH, ben Israel: *The Hope of Israel*, ed. Henri Méchoulan y Gérard Nahon, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- MENDES, David Franco: «Memorias do estabelecimento e progresso dos Judeos Portuguezes e Espanhoes nesta famosa citade de Amsterdam», *Studia Rosenthaliana*, 9 (1975).
- MERTENS, F.: «Franciscus van den Enden: Tijd voor een Herziening van Diens Rol in Het Ontstaan van Het Spinozisme?», *Tijdschrift Voor Filosofie*, 56 (1994): 717-38.
- MEYER, Lodewijk: *Philosophia S. Scripturae Interpres: La philosophie interprète de L'Écriture Sainte*, trad. Jacqueline Lagree y P. E. Moreau, París, Intertextes, 1988.
- MICHMAN, Jozeph: «Historiography of the Jews in the Netherlands», *Dutch Jewish History*, I (1984): 16-22.
- MICHMAN, Jozeph, Hartog BEEM y Dan MICHMAN: *PINKAS: Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*, Amberes, Kluwer, 1989.
- MIGNINI, Filippo: «Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 71 (1987): 9-21.
- «La cronologia e l'interpretazione delle opere di Spinoza», *La cultura*, 26 (1988): 339-60.
- «Per la datazione e l'interpretazione del *Tractatus de intellectus emendatione* di B. Spinoza», *La cultura*, 17 (1979): 87-160.
- MINKIN, Jacob S., ed.: *The Teachings of Maimonides*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987.
- MOREAU, Pierre-François: *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

- MORTERA, Saul Levi: *Traktaat Betreffende de Waarheid van de Wet van Mozes (Tratado da verdade da lei de Moisés)*, ed. H. P. Salomon, Braga, Barbosa y Xavier, 1988.
- *Tratado da Verdade da Lei de Moises*, Coimbra, 1988.
- NAHON, Gérard: «Amsterdam, Métropole occidentale des Sefardites au XVII^e siècle», *Cahiers Spinoza*, 3 (1980): 15-50.
- NAZELLE, Du Cause de: *Mémoire du temps de Louis XIV*, ed. Ernest Daudet, París, Librairie Plon, 1899.
- NETANYAHU, Benzion: *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, Nueva York, Random House, 1995.
- OFFENBERG, A.: «The Dating of the Kol Bo», *Studia Rosenthaliana*, 6 (1972): 86-106.
- «A Letter from Spinoza to Lodewijk Meyer, 26 July 1663», ed. Siegfried Hessing, en *Speculum Spinozanum*, 426-35, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- «Spinoza in Amsterdam: Dichtung und Wahrheit», en *Amsterdam 1585-1672: Morgenröte des Bürgerlichen Kapitalismus*, ed. Bernd Wilczek, Hamburg, Elster Verlag, 1986.
- OFFENBERG, A. et al., eds.: *Spinoza: Troisième centenaire de la mort du philosophe*, catálogo de la exposición en el Instituto Neerlandés, mayo-junio 1977, París, 1977.
- OLDENBURG, Henry: *The Correspondence of Henry Oldenburg*, ed. A. Rupert Hall y Marie Boas Hall, 13 vols., Madison, University of Wisconsin Press, 1965-86.
- OSIER, Jean-Pierre: *D'Uriel da Costa à Spinoza*, París, Berg International, 1983.
- PARAIRA, M. C. y J. S. da SILVA ROSA: *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 300-jarig bestaan der onderwijsinrichtingen Talmud Torah en Ets Haim bij de Portugueesche Israelitische Gemeente te Amsterdam*, Amsterdam, 1916.
- PARKER, Geoffrey: *The Dutch Revolt*, Londres, Allen Lane, 1977.
- PETRY, Michael y Guido van SUCHTELEN: «Spinoza and the Military: A Newly Discovered Document», *Studia Spinozana*, I (1985): 3519-63.
- PEYRERA, Abraham: *La Certeza del Camino*, Amsterdam, 1666.
- PIETERSE, Wilhelmina Christina: *Daniel Levi de Barrios als eschied-schrijver van de Portugees-Israelietische Gemeente te Amsterdam in zijn «Triunphio del Govierno Popular*, Amsterdam, Scheltema y Holkema, 1968.
- POLLOCK, Frederick: *Spinoza: His Life and Philosophy*, Londres, Duckworth & Co., 1899.
- POPKIN, Richard: «Christian Jews and Jewish Christians in the 17th

- Century», en R. Popkin y C. M. Weiner, eds.: *Jewish Christians and Christian Jews*, Dordrecht, Kluwer, 1994.
- POPKIN, Richard: «The First Published Discussion of a Central Theme in Spinoza's *Tractatus*», *Philosophia*, 17 (1986): 101-9.
- «The First Published Reaction to Spinoza's, *Tractatus*: Col. J. B. Stouppe, the Condé Circle, and the Rev. Jean LeBrun», en Paolo Cristofolini, ed.: *The Spinozist Heresy*, Amsterdam, APA-Holland University Press, 1995.
- «Menasseh Ben Israel and Isaac La Peyrère», *Studia Rosenthaliana*, 8 (1974): 59-63.
- «Spinoza and La Peyrère», en Shahan y Biro, eds.: *Spinoza: New Perspectives*, 177-96.
- «Rabbi Nathan Shapira's Visit to Amsterdam in 1657», *Dutch Jewish History*, I (1984): 185-205.
- «Samuel Fisher and Spinoza», *Philosophia*, 15 (1985): 219-36.
- «Serendipity at the Clark: Spinoza and the Prince of Condé», *The Clark Newsletter*, 10 (1986): 4-7.
- «Some New Light on Spinoza's Science of Bible Study», en M. Grene y D. Nails, eds.: *Spinoza and the Sciences*, Dordrecht, Reidel, 1980.
- «Spinoza and Bible Scholarship», *The Cambridge Companion to Spinoza*, ed. D. Garrett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- «Spinoza's Earliest Philosophical Years», *Studia Spinozana*, 4 (1988): 37-55.
- *Spinoza's Earliest Publication? The Hebrew Translation of Margaret Fell's «A Loving Salutation to the Seed of Abraham among the Jews, Wherever They Are Scattered Up and Down upon the Face of the Earth»*, Assen, Van Gorcum, 1987.
- «Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam», *Quaker History*, 73 (1984): 14-28.
- «Spinoza, the Quakers and the Millenarians, 1656-1658», *Manuscripto*, 6 (1982): 113-33.
- *The Third Force*, en *Seventeenth Century Thought*, Leiden, Brill, 1992.
- PORGES, N.: «Spinozas Compendium der Hebräischen Grammatik», *Chronicon Spinozanum*, 4 (1924-6): 123-59.
- POSTHUMUS, N. W.: «The Tulip Mania in Holland in the Years 1636 and 1637», *Journal of Economic and Business History*, 1 (1929): 435-65.
- PRICE, J. L.: *Holland and the Dutch Republic in the Seventeenth Century: The Politics of Particularism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- PROIETTI, O.: «Adulescens luxu perditus: Classici latini nell'opera di Spinoza», *Revista di filosofia neoscolastica*, 2 (1985): 210-57.

- PROIETTI, O.: «Il "Satyricon" di Petronio e la datazione della "Grammatica Ebraica" Spinoziana», *Studia Spinozana*, 5 (1989): 253-72.
- REIJNDERS, Carolus: *Van «Joodse Natien» Tot Joodse Nederlanders*, Amsterdam [n. p.], 1970.
- REKERS, Ben: «Les Points obscurs dans la biographie de Spinoza», *Tijdschrift Voor de Studie Van de Verlichting*, 5-6 (1977-8): 151-66.
- REVAH, I. S.: «Aux Origines de la rupture spinozienne: Nouveaux documents sur l'incroyance dans la Communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza», *Revue des Études juives*, 123 (1964): 359-430.
- «Aux origines de la rupture spinozienne: Nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera», *Annuaire du Collège de France*, 70 (1970): 562-8.
 - «Le Premier Règlement imprimé de la "Santa Companhia de Dotar Orfens e Donzalas Pobres"», *Boletin Internacional de Bibliografia Luso-brasileira*, 4 (1963).
 - «La Religion d'Uriel da Costa, marrane de Porto», *Revue de l'histoire des religions*, 161 (1962): 44-76.
 - *Spinoza et Juan de Prado*, Paris, Mouton & Co., 1959.
- ROTH, Cecil: *A History of the Marranos*, Nueva York, Harper and Row, 1966.
- *A Life of Menasseh ben Israel*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1934.
 - «The Role of Spanish in the Marrano Diaspora», en *Studies in Books and Bookstore*, 111-20, Londres, Gregg International Publishers, 1972.
- ROUSSET, Bernard: «Éléments et hypothèses pour une analyse des rédactions successives de *Ethique IV*», *Cahiers Spinoza*, 5 (1984-5): 129-46.
- «La Première *Ethique*: Méthode et perspectives», *Archives de philosophie*, 51 (1988): 75-98.
- ROWEN, Herbert H.: *John De Witt, Grand Pensionary of Holland, 1625-1672*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1978.
- *John De Witt: Statesman of the «True Freedom»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- SACKSTEDER, William: «How Much of Hobbes Might Spinoza Have Read?», *Southwestern Journal of Philosophy*, 7 (1969): 25-39.
- SALOMON, H. P.: «Myth or Anti-Myth: The Oldest Account Concerning the Origin of Portuguese Judaism at Amsterdam», *LIAS*, 16 (1989): 275-309.
- *Saul Levi Mortera en zijn Traktaat Betreffende de Waarheid van de Wet van Mozes*, Braga, Barbosa and Xavier, 1988.

Spinoza

- SALOMON, H. P.: «La Vraie Excommunication de Spinoza», *Forum Literarum*, 28 (1994): 181-99.
- SAPERSTEIN, Marc: «Saul Levi Morteira's Treatise on the Immortality of the Soul», *Studia Rosenthaliana*, 25 (1991): 131-48.
- SCHAMA, Simon: *The Embarrassment of Riches*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988.
- SCHOLEM, Gershom: *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1973.
- SCHWARTZ, Gary: *Rembrandt: His Life, His Paintings*, Harmondsworth, Viking, 1985.
- SHAHAN, Robert y J. I. Biro, eds.: *Spinoza: New Perspectives*, Norman, University of Oklahoma Press, 1978.
- SHAPIRO, James: *Shakespeare and the Jews*, New York, Columbia University Press, 1996.
- SIEBRAND, H. J.: *Spinoza and the Netherlanders*, Assen, Van Gorcum, 1988.
- SILVA ROSA, J. S. da: *Geschiedenis der Portugeesche Joden te Amsterdam*, Amsterdam, Menno Hertzberger, 1925.
- SPINOZA, Baruch: *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, 5 vols., Heidelberg, Carl Winters Universitätsverlag, 1972 (1925).
- *Correspondencia*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.
- *Ética*, tr. Vidal Peña, Editora Nacional, 1980.
- *Pensamientos metafísicos*, tr. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.
- *Principios de la filosofía de Descartes*, tr. A. Domínguez, Alianza 1988.
- *Tratado breve*, tr. A. Domínguez, Alianza, 1990.
- *Tratado político*, tr. A. Domínguez, Alianza, 1986.
- *Tratado de la reforma del entendimiento*, tr. A. Domínguez, Alianza, 1988.
- *Tratado teológico-político*, tr. Ángel Enciso, Salamanca, Sigueme, 1976.
- STEEENBAKKERS, Piet: *Spinoza's Ethica from Manuscript to Print*, Assen, Van Gorcum, 1994.
- STOUPPE, Jean-Baptiste: *La Religion des hollandais*, Colonia, 1673.
- SWETSCHINSKI, Daniel M.: «Kinship and Commerce: The Foundations of Portuguese Jewish Life in Seventeenth Century Holland», *Studia Rosenthaliana*, 15 (1981): 52-74.
- *The Portuguese-Jewish Merchants of Seventeenth Century Amsterdam: A Social Profile*, tesis doct., Brandeis University, Ann Arbor, Univ. of Michigan Microfilms, 1977.
- TEICHER, J. L.: «Why Was Spinoza Banned?», *The Menorah Journal*, 45 (1957): 41-60.
- THIJSSEN-SCHOUTE, C. L.: «Jan Hendrik Glazemaker: De Zeventiende

- Eeuwse Aartsvertaler», en *Uit de Republiek Der Letteren*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967.
- THIJSSSEN-SCHOUTE, C. L.: «Lodewijk Meyer en Diens Verhouding tot Descartes en Spinoza», en *Uit De Republiek Der Letteren* (ensayos reunidos por Thijssen-Schout), La Haya, Martinus Nijhoff, 1967.
- *Nederlands Cartesianisme*, Utrecht, Hess, 1954.
- THOMASIUS, Christian: *Freymüthige Lustige und Ernsthafe iedoch Vernunft- und Gesetz-Mässige zwölff Monate des 1688 und 1689 Jahrs*, Halle, Salfeld, 1690.
- VALENTINER, W. R.: *Rembrandt and Spinoza: A Study of the Spiritual Conflicts in Seventeenth Century Holland*, Londres, Phaidon, 1957.
- VAN BUNGE, Wiep: «On the Early Reception of the *Tractatus Theologico-Politicus*», *Studia Spinozana*, 5 (1989): 225-51.
- VAN den BERG, Jan: «Quaker and Chiliast: The "Contrary Thoughts" of William Ames and Petrus Serrarius», en R. Buick Know, ed.: *Reformation Conformity and Dissent*, Londres, Epworth Press, 1977.
- VANDENBOSSCHE, Hubert: *Adriaan Koerbagh en Spinoza. Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 39 (1978).
- VAN den ENDEN, Franciscus: *Vrije Politijke Stellingen*, ed. W Klever, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1992.
- VAN der TAK, W. G.: *Jarich Jellesz' Origins; Jellesz' Life and Business. Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 59 (1989).
- «Spinoza's Apologie», *De Nieuwe Gids* (1933): 499-508.
- «Spinoza's Payments to the Portuguese-Israelitic Community; and the Language in which He Was Raised», *Studia Rosenthaliana*, 16 (1982): 190-5.
- «Van Den Enden and Kerckrinck», *Studia Rosenthaliana*, 16 (1982): 176-7.
- VAN der TANG, Aad: «Spinoza en Schiedam», *Scydam*, 10 (1984): 159-184.
- VAN DILLEN, J. G.: «La Banque d'Amsterdam», *Revue d'histoire moderne*, 15 (1928).
- VAN SUCHTELEN, Guido: «Nil Volentibus Arduum: Les Amis de Spinoza au travail», *Studia Spinozana*, 3 (1987): 391-404.
- «The Spinoza Houses at Rijnsberg and The Hague», en Siegfried Hessing, ed.: *Speculum Spinozanum*, 475-8, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- VAZ DIAS, A. M.: «De scheiding in de oudste Amsterdamsche Portuguesche Gemeente Beth Jacob», *De Vrijdagavond*, 7 (1939): 387-8.
- «Did Spinoza Live in "T Opregte Tappeythuis"?», *Studia Rosenthaliana*, 16 (1982): 172-5.

- VAZ DIAS, A. M.: «Nieuwe Bijdragen tot de Geschiedenis der Amsterdamsche Hoogduitsch-Joodsche Gemeente», *Bijdragen en Mededelingen Van Het Genootschap Voor Joodse Wetenschap, en Nederland*, 6 (1940).
- «Een verzoek om de Joden in Amsterdam een bepaalde woonplaats aan te wijzen», *Jaarboek Amstelodamum*, 35 (1938): 180-202.
 - «Rembrandt en zijn Portugueesch-Joodsche Buren», *Amstelodamum*, 19 (1932): 10.
 - *Spinoza and Simon Joosten de Vries. Mededelingen Vanwege Het Spinozahuis*, 59 (1989).
 - *Uriel da Costa. Nieuwe Bijdrage tot diens Levensgeschiedenis*, Leiden, 1936.
 - «Wie Waren Rembrandt's Joodsche Buren?», *De Vrijdagavond*, oct. 10, 1930, 22-6; oct. 17, 1930, 40-45.
- VAZ DIAS, A. M. y W. G. van der TAK: «The Firm of Bento y Gabriel de Spinoza», *Studia Rosenthaliana*, 16 (1982): 178-89.
- *Spinoza, Merchant and Autodidact*, en *Studia Rosenthaliana*, 16 (1982): 105-71.
- VERBEEK, Theo: *Descartes and the Dutch*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1992.
- VERMIJ, Rienk: «Le Spinozisme en Hollande: Le Cercle de Tschirnhaus», *Cahiers Spinoza*, 6 (1991): 145-68.
- VLESSING, Odette: «The Jewish Community in Transition: From Acceptance to Emancipation», *Studia Rosenthaliana*, 30 (1996): 195-211.
- «New Light on the Earliest History of the Amsterdam Portuguese Jews», en *Dutch Jewish History*, vol. 3, Assen, Van Gorcum, 1993.
 - «Portugese Joden in de Gouden Eeuw», *Opbouw*, 42 (1989): 3-14.
- VLOEMANS, A.: *Spinoza. De Mensch, Het Leven en Het Werk*, La Haya, 1931.
- VRRIES, Theun de: *Spinoza: Beeldendstormer en Wereldbouwer*, Amsterdam, H. J. W. Becht's Uitgeversmaatschappij, n.d.
- WIZNITZER, Arnold: *The Jews of Colonial Brazil*, Nueva York, 1960.
- «The Merger Agreement and the Regulations of Congregation "Talmud Torah" of Amsterdam (1638-39)», *Historia Judaica*, 20-1 (1958-9): 109-32.
- WOLF, A. ed. y trad.: *The Oldest Biography of Spinoza*, Port Washington, NY, Kennikat Press, 1970 (1927).
- WOLFSON, Harry: *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1934.
- WORP, T.: *Geschiedenis van het drama en van het toneel in Nederland*, 2 vols., Groningen, J. B. Wolters, 1904-8.

- WURTZ, Jean-Paul: «Un disciple “hérétique” de Spinoza: Ehrenfried Walther Van Tschirnhaus», *Cahiers Spinoza*, 6 (1991): 111-43.
- YOVEL, Yirmiyahu: *Spinoza and Other Heretics*, vol. 1, «The Marrano of Reason», Princeton, NJ, Princeton University Press, 1989.
- «Why Was Spinoza Excommunicated?», *Commentary*, noviembre 1977, 46-52.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Aboab (da Fonseca), Isaac, 39, 42, 90, 99, 100, 118, 133, 135, 137, 140, 145, 161, 168, 178, 186, 202, 210, 219, 344, 345
disputa con Mortera, 84-88
- Abrabanel, Jonas, 114, 140
- Abrabanel, Judah, 196
- Alkmaar, 30
- alma, véase también Spinoza, sobre el castigo eterno del, 85-87, 103, 107, 137, 187, 194-195, 331
inmortalidad del, 105-108, 187, 192-195, 204, 206, 211, 263, 331-332
- Alvares, Antonio, 131-133
- Alvares, Gabriel, 131-133
- Alvares, Isaac, 131-133
- Ames, William, 222-226, 235
- Amsterdam
barrio judío, 50-52
crecimiento económico, 28, 49-50, 63
epidemia, 76, 169-170, 291
organización política de, 32, 92-94
tolerancia en, 29, 31-33, 210
y la controversia de los Replicantes, 34-35
y la política holandesa, 79-81, 125-128, 464-465
y los judíos, 25-31, 37-51, 85, 168, 178-182, 184, 209
- Amberes, 24, 27, 28, 29, 132, 151, 152, 203, 256, 291
- Aristotélica, filosofía, 159, 164, 212-213, 271, 309, 442
- Arminianos, véase Replicantes
- Arminius, Jacobus, 34
- Bacon, Francis, 161, 257, 266, 309
- Balling, Pieter, 156, 163, 200, 235-237, 268, 278, 290-293, 308, 360, 431
- Barrios, Daniel Levi de, 134, 135, 205, 206
- Baruch, Abraham, 90, 98, 179
- Bass, Shabbethai, 96-100
- Bayle, Pierre, 74, 160, 189, 215, 337, 358, 429, 475
- Berckel, Abraham van, 269, 365
- Beth Israel (congregación), 40-42, 58, 68, 75, 84, 85, 88-90, 135, 183
- Beth Jacob (congregación), 30, 31, 39-42, 55-58, 600-68, 73-75, 84-85, 89, 97, 103, 135, 139, 183
- Beyeren, Leendert van, 119
- Biblia, 86, 96, 98, 101, 102, 104, 137, 138, 142, 146, 166, 175, 188-192, 199, 214, 220, 227, 239, 240, 243, 340, 262, 370, 375, 377-379, 414, 416-418, 437, 438
- Bicker, Andries, 94, 115, 124, 126, 127, 350

- Blijenburgh, Willem van, 78
Borch, Olaus, 222, 250, 268
Boreel, Adam, 198, 199, 200, 222, 224, 226, 236, 306
Bouwmeester, Johannes, 240, 278, 300, 306-308, 398, 399, 431
Boxel, Hugo, 438, 440, 441
Boyle, Robert, 264-266, 301, 333, 355, 359, 406, 445
Brasil, 28, 29, 47, 48, 64, 80, 100, 112, 118, 180
comunidad judía (Recife), 88, 123-124, 168, 169, 170
y comercio judío, 123-124
Bredenburg, Johannes, 400
Brun, Jean, 427
Bruno, Giordano, 161
Bueno, Ephraim, 116, 133
Bueno, Joseph, 61, 70
Burgh, Albert, 221, 452-457
Burgh, Conraad, 221, 452, 453, 456
Burman, Frans, 418
- Cábala, 40, 85, 87, 142, 146, 341, 342
Calvinistas (Iglesia Reformada Holandesa), 26, 31-34, 37, 57, 81, 92, 114, 124-127, 146, 148, 151, 154, 160-162, 198, 199, 207-209, 211, 214, 219, 220, 230, 237, 240, 258, 352, 377, 385, 415, 418, 421, 424, 453, 487, 488; véase también Replicantes y Judíos, 34-36, 81, 126, 128, 156, 190, 197, 199, 209, 212, 222, 336, 348, 400, 416
Controversia Voetianos/Cocceianos, 416-419, 449
Carlos I (Rey de Inglaterra), 114, 115
Carlos V (Emperador del Sacro Imperio Romano), 24, 28
Caro, Joseph, 100, 176
Cartesianismo, 163, 164, 213, 214, 228-233, 241, 270, 350, 418
Carvejal, Antonio Fernandes, 119
- Casear, Johannes, 270-274, 277, 281, 285, 287, 289
Casseres, Benjamin de, 129
Casseres, Daniel de, 128, 129, 470
Casseres, Hana de, 129
Casseres, Michael de, 129
Casseres, Samuel de, 123, 128, 129, 135
Castro, Isaac Orbio de, 204, 206, 291
Castro, Mordechai de, 97, 98
católicos, 36, 77, 79, 81, 124, 125, 207, 208
Caton, William, 224-226
Cats, Jacob, 81-83, 127, 349
cherem, 15, 73, 91, 92, 105, 107, 140, 164, 174-185, 191, 196, 201, 207, 211, 214, 215, 218, 251, 339
de Juan de Prado, 40, 196, 201-202
de Uriel da Costa, 108-109
Chevreau, Urbain, 421-424
Clauberg, Johannes, 231
cocceianismo, 416-420
Cocceius, Johannes, 416, 418
Cocq, Frans Banning, 115
Codde, Jacob, 69
Codde, Pieter, 51
Cohen, Samuel, 41
Colerus, Johan, 72-76, 101, 151, 152, 158, 162, 178, 214, 215, 221, 235, 241, 280, 356-359, 390-393, 386, 427-429, 469-472
Colegiantes, 156, 163, 164, 197-200, 206, 208, 220-228, 233-238, 251, 252, 256, 267, 278, 279, 306, 336, 400
Compañía Holandesa de las Indias Orientales y Occidentales, 47, 64, 126, 271, 299, 426
Condé, Príncipe de, véase también Luis II de Borbón, 425-430
conversos, 19-28, 37-39, 49, 54, 57, 64, 85, 180, 182, 186, 200, 241, 397; véase también cristianos nuevos
Costa, Abraham da, 67, 102
Costa, Bento da, 102, 103

- Costa, Branca (Sarah) da, 103
Costa, Uriel da, 67, 102-113, 135, 148,
184, 194, 200
Craanen, Theodore, 403, 415
Crayer, Louis, 172
cristianos nuevos
en Brasil, 168
en los Países Bajos, 24, 25, 27, 28,
37, 48, 169
en Portugal, 25
negocios con los judíos de Amster-
dam, 55
Cromwell, Oliver, 115, 145, 255, 299,
354, 425
cuáqueros, 156, 197, 199, 206, 220-228,
235, 377
Curaçao, 76, 129
- De la Court, Pierre, 165, 351, 352, 364,
368
Delmedigo, Joseph, 42, 146, 160
Descartes, René, 148, 156, 161-164,
167, 212-214, 228-238, 240, 244, 248,
257, 260, 263, 266-269, 271-277, 281-
291, 294, 303, 304, 309, 313, 321,
323, 325, 359, 360, 364, 402, 405,
416-419, 421, 432, 458
Duarte, Manuel, 131
- Elizabeth I (Reina de Inglaterra), 25
Emden, 25-28, 38
Enriqueta María (de Inglaterra), 114
epidemia, 76, 79, 81, 170, 290, 291,
293, 299, 303, 308, 343, 357, 443
Erasmo, 161, 432
España, 25, 33, 35, 55, 109, 180, 186,
299, 410-412, 463
Inquisición en, 21-24, 28, 48, 54,
134, 139, 169, 186, 201-203, 216,
241, 242
y comercio judío, 46-49, 63, 64, 65,
125, 129-130
Judíos en, 19-24, 37, 44, 68, 85, 134,
139, 150, 201, 241, 242
- unión con Portugal, 123
Guerra con los Países Bajos, 47,
54, 73, 78-81, 113, 124, 125, 168,
348
estoica, filosofía, 159, 330
- Fabricius, Johann Ludwig, 420-423
Farar, Abraham, 40, 68, 94, 112, 119,
183
Farar, David, 40, 41
Faro, Joseph de, 98
Felgenhauer, Paul, 267
Felipe II (Rey de España), 28, 79,
385
Felipe IV (Rey de España), 79, 124
Fell, Margaret, 222-224
Fernando de Aragón, 21, 22
Fisher, Samuel, 225, 227, 377
Flinck, Govert, 116
Fox, George, 226
Francia, 35, 42, 54, 55, 64, 78, 79, 80,
85, 139, 154, 155, 162, 186, 227, 301,
348, 355, 408, 425, 429, 463
invasión de los Países Bajos, 410-
412, 449
Nantes, 29, 41, 53-55, 57-59, 64, 70,
77
Frederick Hendrik (Jefe de Estado),
46, 73, 79-81, 113-115, 124, 280
Fullana, Nicolás de Oliver, 396, 397
- Galilei, Galileo, 146, 161, 196, 213
Gent, Pieter van, 431
Geulinckx, Arnold, 230, 268
Gijsen, Alewijn, 293, 357, 472
Gijsen, Jacob Simon, 293
Glauber, Johannes, 267
Glazemaker, Jan Hendrik, 235, 402,
403, 432
Golius, Jacob, 228
Gomes, Jacob, 98
Goyen, Jan van, 391
Graevius, Johan George, 407, 408,
418, 428

- Grotius, Hugo, 32, 33, 161, 164, 368, 439
Guerra, Joseph, 222, 241
Guillermo I, 73, 113
Guillermo II (Jefe de Estado), 114, 124, 125, 127, 299, 348
Guillermo III (Jefe de Estado, posteriormente Rey de Inglaterra), 127, 130, 299, 350, 385, 388, 411, 413, 417, 424, 464
- Halevi, Aaron, 26, 30, 38, 39, 68
Halevi, Jacob, 108
Halevi, Moses Uri, 26, 27, 30, 38, 39, 41, 68
Hamburgo, 28, 49, 70, 105-107, 157, 158, 182, 201, 203, 343, 367, 397
Haya, La, 72, 79, 127, 215, 256, 268, 279, 280, 293, 302-306, 335, 348, 353, 359, 360, 388-392, 396, 397, 400-406, 413, 413, 422-424, 427-431, 434, 435, 450, 451, 471, 472
Heereboord, Adriaan, 229, 289
Heidanus, Abraham, 228, 230, 240
Heidelberg, 421, 424
Helvetius, Johannes, 359
Henriques, Pedro, 69-71, 123, 171, 172
Hobbes, Thomas, 161, 164, 186, 255, 269, 309, 363, 365, 368, 377, 383, 400, 401, 407, 432, 433, 435
Holanda (provincia de), 80, 127, 214, 433, 464
Honthorst, Gerard van, 73
Hooghe, Romeyn de, 116
Hoogstraten, Samuel van, 217
Hudde, Johannes, 253, 305, 306, 340, 353, 354, 359, 364, 366, 458
Huet, Pierre Daniel, 142, 269
Hurwitz, Sabatti Scheftel, 96
Huygens, Christiaan, 253, 254, 256, 269, 280, 302-305, 348, 353, 354, 359, 360, 405
Huygens, Constantijn (padre), 280
Huygens, Constantijn (hijo), 303, 305
- ibn Ezra, Abraham, 138, 191, 375, 376
Inquisición, 21-25, 28, 48, 54, 134, 139, 168, 169, 186, 187, 193, 201-204, 216, 228, 241, 242; *véase también* Portugal; España
- Inglaterra, 25, 29, 42, 114, 115, 130, 144, 145, 154, 168, 202, 223, 227, 255, 256, 291, 299-301, 343, 348-352, 354, 355, 410-412, 425, 463
- Isabel de Austria (regente real en los Países Bajos españoles), 79
- Isabel de Castilla, 21, 22
- Isabel I (Reina de Inglaterra), *véase* Elizabeth I
- Jellesz, Jarig, 156, 163, 200, 231-237, 250, 268, 278, 290, 359, 399, 403, 432, 433, 437, 459
- judíos, *véase también* Sefardíes
- Ashkenazim en Amsterdam, 38, 39, 43-45, 68, 81, 102, 343
- en Inglaterra 25, 42, 114, 115, 144, 145, 223
- relaciones con los holandeses, 31-37
- y la manía de los tulipanes, 80-84
- Karl Ludwig (Elector del Palatinado), 420-424
- Kerckrinck, Dirk, 157-159, 397
- Koerbagh, Adriaan, 164, 165, 220, 236-238, 240, 243, 268, 269, 278, 350, 359, 361-366, 387, 388, 398, 402, 431
- Koerbagh, Johannes (Jan), 165, 268, 269, 278, 359
- La Peyrière, Isaac, 146, 191, 376
- Latréaumont, Gilles du Hamel de, 155
- Leao, Judah Jacob, 118, 121, 146
- Leeuwenhoek, Anton van, 73, 458
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 154, 217, 254, 269, 404-409, 414, 457-459, 470

- Leiden, 170, 197, 213, 222, 228, 233, 237, 250, 251, 256, 268, 280, 298, 351, 364, 400-402
Universidad de, 34, 157, 164, 165, 193, 212, 221, 228-233, 236-240, 269-271, 290, 305, 348, 405, 406, 415, 416, 418, 431, 433, 434
Levi ben Gershom (Gersonides), 138
Lievens, Jan, 116
Londres, 27, 28, 119, 144, 169, 185, 224, 250, 255, 290, 291, 301, 343, 354, 406, 425, 442-444, 457
Louis XIV (Rey de Francia), 154, 155, 397, 405, 410-412, 427, 431, 442
Luis II de Borbón (Príncipe de Condé), 425-430
Luis XIII, 116
Lucas, Jean-Maximilian, 72, 74, 94, 101, 135, 138, 147, 150, 162, 177, 191, 192, 195, 214-219, 233, 250, 254, 270, 353, 356, 357, 359, 389, 428, 429
Maimónides, 86, 101, 138, 143, 175, 176, 179, 194, 196, 215, 232, 309, 331, 368, 378
Maltranilla, Miguel Pérez de, 187, 193, 204, 205, 217, 222, 228, 241
Manuel I (Rey de Portugal), 22, 23
Mansveld, Regnier, 399, 403, 415
Maquiavelo, Nicolás, 161, 164, 186, 368
marranos, 16, 21, 23, 25, 30, 38, 39, 43, 44, 48, 85, 86, 99, 105, 142, 186, 200, 201, 206, 242, 397; véase también Cristianos nuevos
Mauricio de Nassau, 35, 80
Menasseh ben Israel, 39, 41, 76, 88, 90, 100, 115, 116-121, 123, 134, 135, 137, 144-147, 150, 165, 178, 180, 186, 191, 194, 196, 223, 224, 340, 359, 368, 436
apunte biográfico, 139-143
Mendez, Abraham, 111, 185
mennonitas, 118, 148, 156, 164, 165, 197, 200, 214, 221, 222
mesianismo, 143-144, 226, 340-346
Meyer, Lodewijk, 238-240, 268, 278, 282-285, 290, 305, 306, 323, 362, 364, 398, 399, 401, 406, 415, 418, 431, 432, 433, 470
Milán, Gabriel, 396, 397
milenaristas, 143, 144, 223, 224, 340, 346, 377
Módena, León, 105, 106, 135, 183
Montaigne, Miguel de, 161, 186
Montalvo, Elías Rodríguez, 135
Morales, Henrique, 429
Marruecos, 29, 31, 39, 49
Mortera, Saúl Levi, 41, 44, 49, 57, 58, 73-76, 100, 101, 118, 122, 123, 128, 133-141, 146, 150, 194-196, 210-205, 344, 436
apunte biográfico, 39, 135-139
deberes para con la congregación, 39
disputa con Aboab, 84-89
y *cherem* de Spinoza 178, 183-185, 196, 214, 215, 218, 219
yeshivot, 133, 134, 205
- Nathan de Gaza, 342, 344, 346
Nazelle, Du Cause de, 152, 154, 155
Neve Shalom (congregación), 30, 31, 39-42, 68, 75, 84, 85, 89, 90, 97, 139, 146
Newton, Isaac, 348, 404, 406
Nieuulant, Adriaen van, 51
Nil Volentibus Arduum, 238, 398, 399
Nuñez, María, 25, 27
- Oldenbarneveldt, Johan, 34, 35, 80, 389
Oldenburg, Henry, 250, 253, 255-257, 263-268, 274, 277, 283, 290, 291, 301, 303, 333, 335, 338, 340, 346, 352, 354-356, 359, 367, 394, 399, 403, 406,

- 424, 434, 436, 442, 443-448, 450, 451,
457
- Oli, Jan Volkaertsz, 60, 69, 112
- Osorio, Bento, 46, 48
- Ouderkerke, 14, 90
- Paets, Adriaen, 190, 243, 389
- Países Bajos, Los
- clase regente, 92-94
 - economía y comercio, 46, 47, 63
 - e Inglaterra, 130, 131, 300, 301, 347,
350-352, 410, 411
 - y España, 47, 79-81, 124, 125, 410
 - llegada de los judíos, 19-33
 - política, 81, 347-352, 410, 413-415,
449, 463, 464
 - relación con Portugal, 123, 124
 - situación de los judíos, 32, 33, 37,
114, 115
 - y Brasil, 80, 123, 124, 168
 - y Francia, 79-81, 301, 410-412, 424,
425, 449
 - y Caribe, 130, 131
- Palache, David, 68, 69
- Palache, Samuel, 31
- Palestina, Pardo, David, 41, 58, 88, 90,
183, 242
- Pardo, Joseph, 30, 39, 40, 41, 90, 135
- Pauw, Adriaan, 32, 73, 79-81, 124,
126, 349
- Pereira, Abraham, 133, 134, 141, 344
- Pereira, Isaac, 134
- Poelenberg, Arnold, 190, 339
- Portugal
- alianza con los Países Bajos, 123
 - disputa con Holanda sobre Brasil,
124, 168
 - Inquisición en, 23, 24
 - judíos en, 22, 23, 37-39, 54, 85, 104
 - independencia de España, 123
 - y comercio judío 23, 28, 46, 47, 49,
63, 64
- Potter, Paulus, 51
- Prado, Juan de, *también llamado Daniel*, 135, 183, 186, 193, 196, 200-
206, 216, 241, 242
- Raey, Johannes de, 230, 231, 237, 268
- Rashi, 98, 101, 138, 176
- Regius, Henricus, 229, 230
- Reinoso, Miguel, 241, 242
- Rembrandt (Rembrandt van Rijn), 51,
73, 75, 115-119, 133, 159, 172
- Replicantes, o Arminianos, 79-81, 126,
128, 156, 190, 197, 199, 209, 212,
125, 222, 336, 348, 400, 416
- controversia en la Iglesia Refor-
mada Holandesa, 34-36
- Ribera, Daniel, 202, 204
- Rieuwertsz, Jan, 156, 198, 200, 234,
235, 256, 278, 281, 285, 306, 367,
398, 399, 402, 406, 421, 431, 449,
469, 472
- Rijnsburg, 197, 250-252, 256, 257, 263,
264, 267-271, 278-281, 292, 303
- Rohan, Louis de, 155
- Rotterdam, 32, 55, 58, 59, 80, 169, 190,
197, 197, 243, 293, 400
- Royal Society, 255, 263, 264, 291, 443
- Saadya ben Joseph (Saadya Gaon),
138
- Salom ben Joseph, 98
- Salónica, 39, 88, 343
- Sasportas, Jacob, 343, 345
- Schiedam, 293, 356, 357, 472
- Schooten, Frans van (el joven), 229
- Schooten, Frans van (el viejo), 231,
348
- Schuller, Georg Hermann, 304, 305,
406, 407, 431, 435, 441, 444, 458,
469, 470
- Sefardíes, véase también judíos en
Amsterdam:
- acuerdo de fusión de las congrega-
ciones, 88, 89

- controversia de la década 1630-1640, 84-88
 economía y negocios, 49, 50, 123-125, 168
 educación, 42, 75, 96-101
 en el Caribe, 124, 131
 en España, 19-21, 23
 en Portugal, 22-24
 estatuto legal en los Países Bajos, 32, 33, 37, 114, 115
 llegada y situación en Amsterdam, 24, 25, 27, 30, 33, 102, 206, 207
 organización comunal, 39, 42, 88-92
 relación con Inglaterra, 114, 115, 144, 145
 sinagogas, 16, 31, 39-41, 44, 51, 53, 67, 68, 75, 89, 110, 114, 450
 y Brasil, véase Brasil, 123, 169
 y castigo, véase *cherem*
 y el arte, 116, 117
 y política holandesa, 211
 y Sabbateanismo, 343-346
Serrarius, Peter, 224, 226, 240, 256, 267, 291, 301, 306, 340, 346, 347, 354
Silva, Samuel da, 106, 108
Sixto IV (Papa), 21
 socinianismo, 199, 220, 238, 283, 363, 400, 401
Solano y Robles, Tomás, (Hermano Tomás) 186, 187, 193, 203-205, 216, 217, 228
Spinoza, Abraham Jesurum de, 29
 llegada a Amsterdam, 41, 53-55, 57, 48, 66
 negocios, 60, 63, 64, 59, 60
 papel en la comunidad, 56
Spinoza, Bento (Baruch) de
 «Apología», 189, 133
Breve tratado de Dios, del hombre y de su felicidad, 187, 243, 244, 250, 257, 258, 263, 274, 300, 316
Compendio de Gramática hebrea, 437-439, 472
Cherem, 15, 73, 173, 174, 177, 178, 182-186, 196, 201, 206, 207, 211, 215, 216
Ética, 187, 274, 283, 382, 383, 388, 408, 472
 finanzas familiares, 253
 formación, 5, 75, 78, 94, 101, 102, 122, 160-166
 hábitos personales, 280, 357, 358, 391-393
 infancia, 72-78
 lenguaje, 386
 lentes, pulimento de, 252-255
 nacimiento, 65, 67, 73
 negocios, 122, 130, 131, 253
 «Pensamientos metafísicos», 283, 284, 289, 308
Principios de Filosofía de René Descartes, 271, 272, 282-290, 419
 relación con la congregación Talmud Torah, 101, 102, 206, 395
 sobre Dios, 192, 193, 201, 258, 259, 261, 289, 311-319, 338
 sobre el alma, 187, 192, 193, 201, 248, 249, 262, 321, 324, 331
 sobre el estado, 208, 332, 382-388, 459-462, 463-468
 sobre el conocimiento, 245-248, 326, 329, 340
 sobre la Biblia, 190-195, 338-340, 370-380
 sobre la felicidad, 150, 258, 262, 332, 448
 sobre la libertad, 262, 331, 332
 sobre la virtud, 329, 447
 sobre las pasiones, 245, 260, 261, 325, 327, 328, 448
 sobre los milagros, 373-375
 sobre religión, 187, 188, 190-192, 195, 369-381
Tratado de la reforma del entendimiento, 149, 150, 243-244, 253, 257-260
Tratado político, 164, 464

- Tratado teológico-político*, 8, 138, 156, 164, 189-191, 237, 240, 243, 250, 298, 304, 309, 336, 339, 350, 353, 363, 366-369, 375, 388, 390, 393, 396, 400-408, 414, 419, 421, 424, 426-429, 432-438, 443-449
- y cartesianismo, 163, 164, 167, 263, 276, 277, 281, 284-287
- y cristianismo, 393-395
- y Juan de Prado, 193, 205, 206
- y judaísmo, 193, 226, 373
- y la Universidad de Heidelberg, 421-424
- y los cuáqueros, 222-224, 227, 228
- y Rembrandt, 118, 119
- Spinoza, Esther de (Esther de Soliz), 76, 112, 119, 128, 129
- Spinoza, Gabriel (Abraham) de, 76, 77
- Spinoza, Hanna Deborah de, 65, 76, 77, 103, 112
- Spinoza, Isaac de (padre de Miguel), 55, 58, 59
- Spinoza, Isaac de (hijo de Miguel), 59, 65, 76, 119, 121, 122
- Spinoza, Jacob de, 55, 60-62
- Spinoza, Miguel de, 70, 74, 77, 78
llegada a Amsterdam, 58, 59
negocios, 60-65, 67, 69, 70
papel en la comunidad, 66-68
- Spinoza, Miriam de, 65, 76, 112, 128, 129, 471
- Spinoza, Raquel de, 55, 59, 65
- Spinoza, Rebeca de, 76, 112, 129, 470, 471, 472
- Spinoza, Sara de, 54, 55
- Stensen, Niels, 266
- Stolle, Gonlieb, 191, 251, 269, 338, 475
- Stouuppe, Jean-Baptiste, 425, 426, 427, 430
- Talmud, 38, 86, 87, 99, 100, 105, 122, 136, 138, 143, 341
- Talmud Torah (congregación); 16, 42, 58, 67, 89, 96-120, 121, 123, 126, 128, 133, 135, 145, 147, 168-171, 178, 179, 182, 183, 194, 200, 201, 206, 214, 216, 241, 343, 395; véase también Sefardies, en Amsterdam
- Terencio, 160, 218
- Thomasius, Jacob, 399, 405, 407
- Til, Salomon van, 190
- Tirado, Jacob, 26, 27, 29, 30, 31
- Torah, 38, 44, 57, 68, 86, 90, 98, 104-107, 111, 133, 136, 138, 174, 177, 179, 181, 185, 189-195, 200, 204, 206, 341, 368, 373-377, 438
- Tschirnhaus, Walther Ehrenfried von, 304, 305, 405-409, 431, 435, 441-448, 470
- tulipán, manía del, 82, 83
- Tydeman, Daniel, 279-281, 305, 336
- Utrecht, 73, 113, 364, 400, 402, 412, 425, 427-430, 434, 436, 439, 449
- Tratado de, 28, 29, 349
- Universidad de, 165, 189, 212, 213, 229, 230, 237, 269, 271, 399, 403, 407, 415, 416, 418
- Uylenburgh, Hendrik, 51, 75
- Uziel, Isaac, 32, 39-41, 85, 139
- Van den Enden, Clara María, 158
- Van den Enden, Franciscus, 119, 151-160, 163-166, 185, 197, 207, 208, 214, 218, 221, 222, 228, 234, 237, 238, 254, 267, 269, 270, 362, 365, 366, 368, 397, 398, 415, 431, 452
- Van der Spyck, Hendrik, 281, 391-393, 395-397, 414, 429, 469, 470-472
- Vega, Emanuel Rodríguez, 29, 54, 55
- Vega, Judah, 31, 39
- Velthuysen, Lambert van, 336, 337, 428, 436, 442

- Venecia, 30, 39, 41, 42, 49, 85-89, 92, 105-108, 135-137, 182-184, 196, 343, 453, 461
Vermeer, Johannes, 73, 152, 208
voetianos, 416-419, 449
Voetius, Gibertus, 212, 214, 416
Volder, Burchard de, 269, 338, 340
Voorburg, 254, 271, 279-281, 284, 293, 301, 303, 306, 307, 335-339, 347, 353, 354, 359, 365, 390, 391, 397
Vossius, Isaac, 359
Vries, Simon Joosten de, 156, 200, 235, 236, 268, 273, 277, 278, 281, 293, 306, 311, 356, 360, 431, 472
Vries, Trijntje Joosten de, 293, 357
Witt, Cornelis de, 348, 413-415, 424, 430
Witt, Johan de, 154, 210, 213, 220, 299, 333, 348-354, 361, 363, 364, 389, 402, 410-418, 420, 424, 430, 434, 465, 466
Wittich, Christoph, 415
Zevi, Sabbatai, 341-343, 345, 346

Baruch Spinoza (1632-1677) es uno de los filósofos más importantes de todos los tiempos; y también ha sido, sin duda, el más radical y controvertido. Según Bertrand Russell, fue “el más noble y el más amable de todos los grandes filósofos”. Nacido en el seno de una familia judeo-portuguesa de comerciantes asentada en Amsterdam, Spinoza fue expulsado de la comunidad sefardí siendo aún muy joven, al parecer por sus opiniones heréticas. Dedicaría el resto de su vida a la búsqueda de la verdad, de la libertad y de la rectitud moral. E igualmente trató de perfeccionar su idea de la “verdadera religión” y de un Estado secular tolerante.

Ésta es la primera biografía completa de Spinoza en cualquier lengua, y está basada en una concienzuda investigación en los archivos spinistas. Además de contarnos todo lo no mucho que sabemos sobre la vida de Spinoza, la presente obra traslada al lector a la Amsterdam judía del siglo XVII y, a través de la expulsión del judaísmo dictada contra Spinoza, nos sitúa en el corazón mismo del tumultuoso mundo político, social, intelectual y religioso de la joven República Holandesa.

Aunque este libro ha de ser una fuente muy valiosa para filósofos, historiadores e investigadores del pensamiento judío, ha sido escrito con la mirada puesta en el lector general que se interese seriamente por la filosofía, la historia judía, la historia europea del siglo XVII y la cultura de la Edad de Oro holandesa.

O, simplemente, para todos los amantes de la historia del pensamiento libre y de las vidas consecuentes con las propias ideas.

“Una espléndida mirada al siglo XVII holandés, a la historia de los judíos y a la historia de la filosofía. Excelente para el lector con un interés no especializado en filosofía.”

BOOKLIST

“Meticulosa, comedida y altamente legible.” NEW YORK BOOK REVIEW

